OS PENSADORES

XLV

JEAN-PAUL SARTRE

O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO

*

A IMAGINAÇÃO

*

QUESTÃO DE MÉTODO

MARTIN HEIDEGGER

CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS

ABRIL CULTURAL

EDITOR: VICTOR CIVITA

Títulos originais:
Textos de Sartre: **L'Existentialisme est un Humanisme —**
L'Imagination — Question de Méthode
Textos de Heidegger: Was ist das - **die Philosophie? —** Was is **Metaphysik?**
Zur Sache des Denkens — Vom Wesen des Grundes —
Vom Wesen der Wahrheit — Über den "Humanismus", Brief an Jean Beaufret, Paris —
Identität und Differenz — Hegel und die Griechen —
Aus der Letzten Marburger Vorlesung — Kants These über das Sein

1.ª edição — setembro 1973

Sumário

JEAN-PAUL SARTRE

MARTIN HEIDEGGER

JEAN-PAUL SARTRE

O EXISTENCIALISMO É UM HUMANISMO*

Tradução e notas de VERGÍLIO FERREIRA

*Este opúsculo é a redação de uma conferência pronunciada primeiramente no Club Maintenant e repetida depois em privado para que os adversários expusessem suas objeções.
Heidegger, pp. 43 ss. Ver também, de Sartre, *L'Etre... pp. 250 ss).*

GOSTARIA DE DEFENDER aqui o existencialismo contra um certo número de críticas que lhe têm sido feitas.

CRÍTICAS FEITAS AO EXISTENCIALISMO

Primeiramente, criticaram-no por incitar as pessoas a permanecerem num quietismo de desespero, porque, estando vedadas todas as soluções, forçoso seria considerar a ação neste mundo como totalmente impossível e ir dar por fim a uma filosofia contemplativa, o que aliás nos reconduz a uma filosofia burguesa, já que a contemplação é um luxo. Nisto consistem sobretudo as críticas comunistas.

CRÍTICAS DOS MARXISTAS

Por outro lado, criticaram-nos por acentuarmos a ignomínia humana, por mostrarmos em tudo o sórdido, o equívoco, o viscoso, e por descurarmos um certo número de belezas radiosas, o lado luminoso da natureza humana; por exemplo, segundo Mlle. Mercier, crítica católica, nós esquecemos o sorriso da criança.[1] Uns e outros censuram-nos por não termos atendido à solidariedade humana, por admitirmos que o homem vive isolado, em grande parte aliás porque partimos, dizem os comunistas, da subjetividade pura, quer dizer, do "eu penso" cartesiano, quer dizer, ainda, do momento em que o homem se atinge na sua solidão, o que nos tornaria incapazes, por conseqüência, de regressar à solidariedade com os homens que existem fora de mim e que não posso atingir no *cogito*.

CRÍTICAS DOS CATÓLICOS

E do lado cristão, censuram-nos por negarmos a realidade e o lado sério dos empreendimentos humanos, visto que, se suprirmos os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, só nos resta a estrita gratuidade, podendo assim cada qual fazer o que lhe apetecer, e não podendo, pois, do seu ponto de vista, condenar os pontos de vista e os atos dos outros.

Tais são as censuras a que eu procuro responder hoje. E esta é a razão por que dei a esta pequena exposição o título de: o existencialismo é um humanismo. Admirar-se-ão muitos de que se fale aqui de humanismo. Tentaremos ver em que sentido o entendemos. Em todo

[1] A criança, se se quiser, e como vimos, não aparece na obra de Sartre. Tem, porém, não bem a criança mas o adolescente, um papel importante na novela *Le Mur* e em *Morts sans Sépulture*. Em *Les Mots* (1964) Sartre anota que o interesse pelas crianças (e animais) é muitas vezes sinal de desinteresse pelos homens. E recorde-se, ainda, que a ausência da criança na literatura francesa em geral é um fato anotado por Gide no seu *Dostoiévski*.

caso, o que desde já podemos dizer é que entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana. A principal crítica que nos fazem, como se sabe, é a de acentuarmos o lado mau da vida humana. Uma senhora de quem me falaram recentemente, quando por nervosismo deixa escapar uma palavra menos própria, declara para se desculpar: parece-me que estou a tornar-me existencialista. Por conseguinte, alia-se a fealdade ao existencialismo; eis por que se diz que somos naturalistas; e se o somos, há razão para que se espantem de assustarmos, de escandalizarmos muito mais do que o naturalismo propriamente dito hoje assusta e indigna. Sujeitos que encaixam perfeitamente um romance de Zola, como *A Terra,* ficam enojados quando lêem um romance existencialista; outros que utilizam a sabedoria das nações — que é bem triste — acham-nos a nós ainda mais tristes. No entanto, que há de mais desencorajante do que dizer "a caridade bem ordenada começa por nós", ou, ainda, "faz bem ao vilão, morder-te-á a mão; castiga o vilão, beijar-te-á a mão"? Todos conhecemos os lugares-comuns que a este propósito se podem utilizar e que querem dizer sempre o mesmo: não devemos lutar contra os poderes estabelecidos, não devemos lutar contra a força, não devemos empreender nada para lá dos nossos limites, toda ação que se não insere numa tradição é um romantismo, toda tentativa que se não apóia numa experiência realizada está votada ao fracasso; e a experiência mostra como os homens tendem sempre para o mais baixo, como são necessários esteios sólidos para se agüentarem, quando não, é a anarquia. São, no entanto, as pessoas que repisam estes tristes provérbios as que dizem "como é humano" cada vez que se lhes mostra um ato mais ou menos repugnante; são as pessoas que se regalam com canções realistas as que precisamente acusam o existencialismo de ser demasiado sombrio, e a tal ponto que me pergunto se elas o não censuram, não pelo seu pessimismo, mas exatamente pelo seu otimismo. Acaso, no fundo, o que amedronta, na doutrina que vou tentar expor-vos, não é o fato de ela deixar uma possibilidade de escolha ao homem? Para o sabermos, é necessário rever a questão num plano estritamente filosófico. Que é isso de existencialismo?

PESSIMISMO E EXISTENCIALISMO

NATURALISMO E EXISTENCIALISMO

A SABEDORIA DAS NAÇÕES

A "MODA" EXISTENCIALISTA

A maior parte das pessoas que utilizam este termo ficaria bem embaraçada se o quisesse justificar: tendo-se tornado hoje uma moda, é fácil declarar-se de um músico ou de um pintor que é existencialista. Um plumitivo de "Clartés" assina *O Existencialista;* e no fim de contas, a palavra tomou hoje uma tal amplitude e extensão que já não significa absolutamente nada.[2] Parece que à falta de uma doutrina de vanguarda, análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e

[2] É o que acontece com toda a corrente que se vulgariza. Ver, por exemplo, para o conceito de Romantismo, *Lettres de Dupuis et Cotonnet* de Musset. Da vulgarização do Existencialismo (que Sartre, aliás, julga destinado ao grande público) foi o próprio Sartre o grande responsável.

de agitação voltam-se para esta filosofia, que, aliás, nada lhes pode trazer nesse domínio; na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível; ela é estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos.[3] No entanto, pode definir-se facilmente. O que torna o caso complicado é que há duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, e entre eles incluirei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. O que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade. Que é que em rigor se deve entender por isso? Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito do corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que há de servir tal objeto. Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência — quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo — precede a existência: e assim a presença, frente a mim, de tal corta-papel ou de tal livro está bem determinada. Temos, pois, uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência.

HÁ DUAS ESCOLAS EXISTENCIALISTAS

A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA

VISÃO TÉCNICA DO MUNDO

Quando concebemos um Deus criador, esse Deus identificamo-lo quase sempre com um artífice superior; e qualquer que seja a doutrina que consideremos, trate-se duma doutrina como a de Descartes ou a de Leibniz, admitimos sempre que a vontade segue mais ou menos a inteligência ou pelo menos a acompanha, e que Deus, quando cria, sabe perfeitamente o que cria. Assim o conceito do homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de um corta-papel no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo técnicas e uma concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Assim o homem individual realiza um certo conceito que está na inteligência divina. No século XVIII, para o ateísmo dos filósofos, suprime-se a noção de Deus, mas não a idéia de que a essência precede a existência. Tal idéia encontramo-la nós um pouco em todo lado: encontramo-la em Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant. O homem possui uma natureza humana; esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal — o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim, pois, ainda aí, a essência do homem precede essa existência histórica que encontramos na natureza.

O HOMEM E DEUS PARA OS FILÓSOFOS DO SÉCULO XVII

A NATUREZA HUMANA NOS FILÓSOFOS DO SÉCULO XVIII

[3] Adiante não se faz tal restrição.

O EXISTENCIALISMO ATEU

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Declara ele que, se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer. Assim, não há natureza humana, visto que não há Deus para a conceber. O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz. Tal é o primeiro princípio do existencialismo. É também a isso que se chama a subjetividade, e o que nos censuram sob este mesmo nome. Mas que queremos dizer nós com isso, senão que o homem tem uma dignidade maior do que uma pedra ou uma mesa? Porque o que nós queremos dizer é que o homem primeiro existe, ou seja, que o homem, antes de mais nada, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro. O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade. Mas se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. Há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é com isso que jogam os nossos adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana.[4] É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que

A CONCEPÇÃO EXISTENCIALISTA DO HOMEM

O HOMEM É O QUE ELE PRÓPRIO SE FAZ

O PROJETO

O HOMEM É PLENAMENTE RESPONSÁVEL

A ESCOLHA

[4] Por "impossibilidade de superar" não se entende, como vimos, impossibilidade de atingir o mundo, mas sim de atingi-lo sem que a mesma subjetividade esteja aí implicada; ou, então, impossibilidade de fundamentar o saber fora do sujeito.

desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, [5] o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos. [6] Se a existência, por outro lado, precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve [7] toda a humanidade. Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero eu indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, fato mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal ato implica-me não somente a mim, mas a toda a humanidade na escolha desse caminho: a monogamia. [8] Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem.

O HOMEM ESCOLHE-SE AO ESCOLHER TODOS OS HOMENS

O ATO INDIVIDUAL ENVOLVE TODA A HUMANIDADE

Isto nos permite compreender o que se encobre em palavras um tanto grandiloqüentes como angústia, abandono, desespero. Como ides ver, é extremamente simples. Antes de mais, que é que se entende por angústia? O existencialista não tem pejo em declarar que o homem é angústia. Significa isso: o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade. Decerto, há muita gente que não vive em ansiedade; mas é nossa convicção que esses tais disfarçam a sua angústia, que a evitam; certamente muitas pessoas acreditam que ao agirem só se implicam nisso a si próprias, e quando se lhes diz: e se toda gente fizesse assim?, elas dão de ombros e respondem: nem toda gente faz assim. Ora, a verdade é que devemos perguntar-nos sempre: que aconteceria se toda gente fizesse o mesmo?, e não podemos fugir a este pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má-fé. Quem mente e se desculpa declarando: nem toda gente faz

A ANGÚSTIA

ANGÚSTIA E MÁ-FÉ

[5] Porque tal "mal" escolhido seria um "bem", exatamente porque se escolheu.
[6] O que aproxima agora Sartre da moral kantiana.
[7] Os termos *engager, engagement,* etc., para os não traduzirmos pelos desagradáveis "engajar", "engajamento", etc., e não mantê-los no original pelo que nos parecia uma freqüente descontinuidade da frase, traduzimo-los por termos e expressões aproximadas. O *engagement* é o compromisso que assumimos perante nós e os outros no darmo-nos a uma ação concreta, no implicarmo-nos na própria vida ativa, no assumirmos uma posição. O termo "alistamento", agora posto a circular, parece-nos excessivo, pois sugere uma "filiação partidária". Mas o *engagement* significa apenas o implicarmo-nos na vida, o assumirmos uma atitude, que pode ir ou não até ao "alistamento".
[8] Sartre não "fez" filhos . . .

assim, é alguem que não está à vontade com a sua consciência; porque o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Ainda quando a disfarcemos, a angústia aparece. É a esta angústia que Kierkegaard chamava a angústia de Abraão. Todos conheceis a história: um anjo ordenou a Abraão que sacrificasse o filho. Está tudo certo, se foi realmente um anjo que apareceu e disse: tu és Abraão, tu sacrificarás o teu filho. Mas cada qual pode perguntar-se, antes de mais: trata-se realmente de um anjo, e sou eu realmente Abraão? Quem é que afinal mo prova? Havia uma doida que tinha alucinações: falavam-lhe ao telefone e davam-lhe ordens. O médico perguntou-lhe: "Mas quem é que lhe fala?" A doida respondeu: "Diz ele que é Deus". E que é que lhe provava, afinal, que era Deus? Se um anjo vem até mim, que é que me garante que é um anjo? E se ouço vozes, que é que me garante que elas vêm do céu e não do inferno, ou dum subconsciente, ou dum estado patológico? Quem pode demonstrar que elas se dirigem a mim? Quem pode provar que sou eu o indicado para impor a minha concepção de homem e a minha escolha à humanidade? Não acharei nunca prova alguma, algum sinal que me convença. Se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau. Nada me assinala para ser Abraão, e no entanto sou obrigado a cada instante a praticar atos exemplares. Tudo se passa como se, para todo homem, toda a humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e se regulasse pelo que ele faz. E cada homem deve dizer a si próprio: terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos? E se o homem não diz isso, é porque ele disfarça a sua angústia. Não se trata aqui duma angústia que levaria ao quietismo, à inação. Trata-se duma angústia simples, conhecida por todos os que têm tido responsabilidades. Quando, por exemplo, um chefe militar toma a responsabilidade dum ataque e atira para a morte um certo número de homens, tal escolha fê-la ele e no fundo escolhe sozinho. Sem dúvida, há ordens que vêm de cima; mas são elas demasiado latitudinárias e impõe-se, pois, uma interpretação que vem do chefe; desta interpretação dependerá a vida de dez, catorze, vinte homens. Não pode ele deixar de ter, na decisão que tomar, uma certa angústia. Tal angústia[9] todos os chefes a conhecem. Mas isso não os impede de agir: pelo contrário, isso mesmo é a condição da sua ação. Implica isso, com efeito, que eles encaram uma pluralidade de possibilidades; e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida. Esta espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que se explica, além do mais, por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve. Não é ela uma cortina que nos separe da ação, mas faz parte da própria ação.

KIERKEGAARD E A ANGÚSTIA

ABRAÃO E O ANJO

A ANGÚSTIA NÃO CONDUZ À INAÇÃO

ANGÚSTIA E RESPONSABILIDADE

[9] É na "decisão" que Sartre situa fundamentalmente a "angústia" e não em face da morte (ao contrário de um Heidegger ou de um Malraux). Aliás, a "angústia" não desempenha grande papel na obra de ficção sartriana.

E quando se fala de desamparo, expressão querida a Heidegger, queremos dizer somente que Deus não existe e que é preciso tirar disso as mais extremas conseqüências. O existencialista opõe-se muito a um certo tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor dispêndio possível. Quando à volta de 1880[10] alguns professores franceses tentaram construir uma moral laica, disseram mais ou menos isto: Deus é uma hipótese inútil e dispendiosa, vamos, pois, suprimi-la, mas torna-se necessário, para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo policiado, que certos valores sejam tomados a sério e considerados como existindo *a priori:* é preciso que seja obrigatório, *a priori,* ser honesto, não mentir, não bater na mulher, ter filhos, etc., etc.... Vamos, pois, aplicar-nos a uma pequena tarefa que permita mostrar que estes valores existem, apesar de tudo, inscritos num céu inteligível, embora, no fim de contas, Deus não exista. Por outras palavras, e é essa, creio eu, a tendência de tudo o que se chama na França o radicalismo — nada será alterado, ainda que Deus não exista; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo, e quanto a Deus, teremos feito dele uma hipótese caduca que morrerá em sossego e por si própria. O existencialista, pelo contrário, pensa que é muito incomodativo que Deus não exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível; não pode existir já o bem *a priori,* visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens. Dostoiévski escreveu: "Se Deus não existisse, tudo seria permitido". Aí se situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe, fica o homem, por conseguinte, abandonado, já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Antes de mais nada, não há desculpas para ele. Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer. O existencialista não crê na força da paixão. Não pensará nunca que uma bela paixão é uma torrente devastadora que conduz fatalmente o homem a certos atos e que, por conseguinte, tal paixão é uma desculpa. Pensa, sim, que o homem é responsável por essa sua paixão. O existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado sobre a terra, e que o há de orientar; porque pensa que o homem decifra ele

A MORAL LAICA

O RADICALISMO

DOSTOIÉVSKI E O EXISTENCIALISMO

O HOMEM É LIBERDADE

[10] Passo célebre que assinala justamente os limites de uma verdadeira moral atéia.

mesmo esse sinal como lhe aprouver. Pensa, portanto, que o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem. Disse Ponge num belo artigo: "O homem é o futuro do homem". É perfeitamente exato. Somente, se se entende por isso que tal futuro está inscrito no céu, que Deus o vê, nesse caso é um erro, até porque nem isso seria um futuro. Mas se se entender por isso que, seja qual for o homem, tem um futuro virgem que o espera, então essa frase está certa. Mas, em tal caso, o homem está desamparado. Para vos dar um exemplo que permita compreender melhor o desamparo, vou citar-vos o caso dum dos meus alunos que veio procurar-me nas seguintes circunstâncias: o pai estava de mal com a mãe, e tinha além disso tendências para colaboracionista; o irmão mais velho fora morto na ofensiva alemã de 1940, e este jovem com sentimentos um pouco primitivos, mas generosos, desejava vingá-lo. A mãe vivia sozinha com ele, muito amargurada com a semitraição do marido e com a morte do filho mais velho, e só nele achava conforto. Este jovem tinha de escolher, nesse momento, entre o partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres — quer dizer, abandonar a mãe — e o ficar junto dela ajudando-a a viver. Compreendia perfeitamente que esta mulher não vivia senão por ele e que o seu desaparecimento — e talvez a sua morte — a mergulharia no desespero. Tinha bem a consciência de que no fundo, concretamente, cada ato que praticasse em favor da mãe era justificável na medida em que a ajudava a viver; ao passo que cada ato que praticasse com o objetivo de partir e combater seria um ato ambíguo que poderia perder-se nas areias, não servir para nada: por exemplo, partindo para a Inglaterra, podia ficar indefinidamente num campo espanhol ao passar pela Espanha; podia chegar à Inglaterra ou a Argel e ser metido numa secretaria a preencher papéis. Por conseguinte, encontrava-se em face de dois tipos de ação muito diferentes: uma, concreta, imediata, mas que não dizia respeito senão a um indivíduo; outra, que dizia respeito a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas que era por isso mesmo ambígua, e que podia ser interrompida a meio do caminho. Ao mesmo tempo, hesitava entre dois tipos de moral. Por um lado, uma moral de simpatia, de dedicação individual; por outro lado, uma moral mais larga, mas duma eficácia mais discutível. Havia que escolher entre as duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não. A doutrina cristã diz: sede caridosos, amai o vosso próximo, sacrificai-vos pelos outros, escolhei o caminho mais duro, etc., etc. . . . mas qual o caminho mais duro? Quem devemos amar como nosso irmão: o combatente ou a mãe? Qual a maior utilidade: essa, duvidosa, de combater num conjunto, ou essa outra, precisa, de ajudar um ser preciso a viver? Quem pode decidir *a priori?* Ninguém. Nenhuma moral estabelecida pode dizê-lo. A moral kantiana afirma: não trates nunca os outros como um meio mas como um fim. Muito bem; se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meio os que combatem à minha volta; e, reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem,

O HOMEM INVENTA O HOMEM

O ABANDONO

UM EXEMPLO

DOIS TIPOS DE MORAL

tratá-los-ei como um fim, e paralelamente corro o risco de tratar a minha mãe como um meio.

VALOR E SENTIMENTO

Se os valores são vagos, e sempre demasiado vastos para o caso preciso e concreto que consideramos, só nos resta guiarmo-nos pelo instinto. Foi o que aquele jovem tentou fazer; e quando o vi, dizia ele: no fundo, o que conta é o sentimento: eu deveria escolher o que verdadeiramente me impele numa certa direção. Se sinto que amo o bastante a minha mãe para lhe sacrificar tudo o mais — o meu desejo de vingança, o meu desejo de ação, o meu desejo de aventuras —, fico junto dela. Se, pelo contrário, sinto que o meu amor por minha mãe não é o bastante, então parto. Mas como determinar o valor dum sentimento? Que é que constituía o valor do seu sentimento para com a mãe? Precisamente o fato de ter ficado por causa dela. Posso dizer: gosto bastante de tal amigo para lhe sacrificar tal soma de dinheiro; mas só o posso dizer depois de o ter feito. Posso, pois, dizer: gosto o bastante de minha mãe para ficar junto dela — se eu tiver ficado junto dela. Não posso determinar o valor desse afeto a não ser que, precisamente, eu pratique um ato que o confirme e o defina. Ora, como eu pretendo que esta afeição justifique o meu ato, encontro-me metido num círculo vicioso.

Além de que Gide disse, e muito bem, que um sentimento que se finge ou um sentimento que se vive são duas coisas quase indiscerníveis:[11] decidir que gosto da minha mãe ficando ao pé dela ou representar uma comédia que me leve a ficar por causa de minha mãe é quase a mesma coisa. Por outras palavras, o sentimento constitui-se pelos atos que se praticam; não posso, pois, consultá-lo para me guiar por ele. O que quer dizer que não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me obrigará a agir nem pedir a uma moral os conceitos que me autorizem a agir. Pelo menos, direis vós, ele procurou um professor para lhe pedir conselho. Mas se procurardes um conselho junto dum padre, por exemplo, é que escolhestes esse padre, sabíeis já no fundo mais ou menos[12] o que ele iria aconselhar-vos. Por outras palavras, escolhermos o conselheiro é ainda comprometermo-nos a nós próprios. A prova está em que, se sois cristãos, direis: consulte um padre. Mas há padres colaboracionistas, padres oportunistas, padres resistentes. Qual escolher? E se o jovem escolhe um padre resistente, ou um padre colaboracionista, já decidiu sobre o gênero de conselho que vai receber. Assim, procurando-me a mim, sabia já a resposta que eu lhe iria dar, e eu tinha somente uma resposta a dar-lhe: você é livre, escolha, quero dizer, invente. Nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há a fazer; não há sinais no mundo. Os católicos responderão: sim, há sinais. Admitamo-lo: sou eu mesmo, em todo caso, quem escolhe o significado desses sinais. Quando estive preso, conheci um homem assaz notável que era jesuíta. Entrara ele para a Companhia da seguinte maneira: tinha sofrido um certo número de desastres bem

O SENTIMENTO É CONSTRUÍDO PELOS NOSSOS ATOS

ESCOLHA E COMPROMISSO

NÃO HÁ MORAL GERAL

[11] Portanto, para Sartre também.
[12] Mas "mais ou menos" demarca o horizonte dos prováveis de uma resposta — não *a resposta*. Ora, o que o jovem procurava não era um tipo de respostas, mas *uma* resposta. A de Sartre foi apenas uma demarcação de horizonte, quando muito.

dolorosos: em criança, tinha-lhe morrido o pai deixando-o pobre. Bolseiro de uma instituição religiosa, faziam-lhe sentir aí constantemente que ele fora aceite por caridade; e em conseqüência disso não teve certas distinções honoríficas que agradam às crianças; depois, pelos dezoito anos, foi mal sucedido numa aventura sentimental; por fim, pelos vinte e dois anos, coisa bastante pueril, mas que foi a gota de água que fez transbordar o vaso, falhou a sua preparação militar. Este jovem podia, pois, pensar que tinha falhado em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Podia refugiar-se na amargura ou no desespero. Mas ele pensou, muito habilmente para si, que era o sinal de que não estava talhado para os triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, lhe eram acessíveis. Viu, portanto, nisso a palavra de Deus, e entrou na Ordem. Quem não vê que a decisão do significado do sinal foi só ele que a tomou? Poderia concluir-se outra coisa desta série de desaires: que seria melhor, por exemplo, que fosse carpinteiro ou revolucionário. Sobre ele pesa, portanto, a inteira responsabilidade da decifração.[13] O desamparo implica sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo da angústia. Quanto ao desespero, esta expressão tem um sentido extremamente simples. Quer ela dizer que nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade, ou com o conjunto das probabilidades que tornam a nossa ação possível. Quando se deseja uma coisa, há sempre uma série de elementos prováveis. Posso contar com a vinda dum amigo. Este amigo vem de trem ou de bonde; pressupõe isso que o trem chegará à hora marcada ou que o bonde não descarrilará. Cinjo-me ao domínio das possibilidades; mas não se trata de confiar nos possíveis senão na estrita medida em que a nossa ação comporta o conjunto desses possíveis. A partir do momento em que as possibilidades que considero não são rigorosamente determinadas pela minha ação, devo desinteressar-me, porque nenhum Deus, nenhum desígnio pode adaptar o mundo e os seus possíveis à minha vontade. No fundo, quando Descartes dizia: "Vencermo-nos antes a nós do que ao mundo", queria significar a mesma coisa: agir sem esperança. Os marxistas com quem falei respondem-me: "Na sua ação, que será, evidentemente, limitada pela sua morte, você pode contar com o apoio dos outros. Significa isso contar ao mesmo tempo com o que os outros farão algures na China, na Rússia, para sua ajuda, e ao mesmo tempo com o que farão mais tarde, depois da sua morte, para retomar a ação e conduzi-la a uma execução completa, ou seja, à revolução. É mesmo seu dever contar com isso, quando não, não tem moral". Respondo antes de mais que contarei sempre com os companheiros de luta na medida em que esses companheiros estão empenhados comigo numa luta concreta e comum, na unidade de um partido ou de um grupo que eu posso controlar mais ou menos, quer dizer, ao qual pertenço como militante e do qual conheço em cada instante os movimentos. Mas, então, confiar na

UM EXEMPLO

O DESESPERO

OS POSSÍVEIS

DESESPERO E AÇÃO

[13] O que faz lembrar um aspecto importante da filosofia de Jaspers — a linguagem cifrada.

unidade e na vontade desse partido é exatamente o mesmo que confiar em que o bonde chega à hora ou o trem não descarrila. Mas eu não posso contar com homens que não conheço, apoiando-me na bondade humana e no interesse do homem pelo bem da sociedade, sendo aceite que o homem é livre e que não há nenhuma natureza humana em que eu possa basear-me. Ignoro o que virá a ser a revolução russa; posso admirá-la e tomá-la como exemplo na medida em que hoje me prova que o proletariado desempenha na Rússia um papel que não desempenha em qualquer outra nação. Mas não posso afirmar que ela conduzirá forçosamente a um triunfo do proletariado; devo limitar-me ao que vejo; não posso estar certo de que os camaradas de luta retomarão o meu trabalho depois da minha morte para o conduzirem a um máximo de perfeição, sendo sabido que estes homens são livres e que decidirão livremente amanhã do que será o homem; amanhã, depois da minha morte, alguns homens podem decidir estabelecer o fascismo;[14] e os outros podem ser suficientemente covardes e desorganizados para consentirem nisso. Nesse momento o fascismo será a verdade humana, e tanto pior para nós; na realidade, as coisas serão tais como o homem tiver decidido que elas sejam. Quer isto dizer que eu deva abandonar-me ao quietismo? Não. Antes de mais, devo ligar-me por um compromisso e agir depois segundo a velha fórmula "para se atuar dispensa-se a esperança". Não quer isto dizer que eu não deva pertencer a um partido, mas que não terei ilusões e que farei o que puder. Por exemplo, se me pergunto: a coletivização enquanto tal realizar-se-á um dia? Sobre isso não sei nada, sei apenas que tudo o que estiver ao meu alcance para se realizar fá-lo-ei; fora disso, não posso confiar em nada. O quietismo é a atitude das pessoas que dizem: os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer. A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai aliás mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua vida. De acordo com isto podemos compreender por que a nossa doutrina causa horror a um certo número de pessoas. Porque muitas vezes, não têm senão uma única maneira de suportar a sua miséria, isto é, pensar "as circunstâncias foram contra mim, eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive um grande amor, ou uma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher que fossem dignos disso, não escrevi livros muito bons, mas foi porque não tive tempo livre para o fazer; não tive filhos a quem me dedicasse, mas foi porque não encontrei o homem com quem pudesse realizar a minha vida. Permaneceram, portanto, em mim e inteiramente viáveis, inúmeras disposições, inclinações, possibilidades que me dão um valor que da simples série dos meus atos se não pode deduzir". Ora, na realidade, para o existencialista não há amor diferente daquele que se constrói; não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor,

NÃO HÁ NATUREZA HUMANA

O COMPROMISSO

HISTÓRIA E ESCOLHA HUMANA

O EXISTENCIALISMO OPÕE-SE AO QUIETISMO

A MÁ-FÉ

[14] Aproximar do tema de *Les Séquestrés*.

O HOMEM É O QUE ELE FAZ

não há gênio senão o que se exprime nas obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série das suas tragédias,e fora disso não há nada; por que atribuir a Racine a possibilidade de escrever uma nova tragédia, já que precisamente ele a não escreveu? Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, e para lá desse retrato não há nada. Evidentemente, este pensamento pode parecer duro a alguém que não tenha vencido na vida. Mas, por outro lado, ele dispõe as pessoas à compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem definir um homem como sonho malogrado, como esperança abortada, como expectativa inútil; quer dizer que isso os define em negativo e não em positivo; no entanto, quando se diz "tu não és nada mais do que a tua vida", não implica isso que o artista seja julgado unicamente pelas suas obras de arte; mil outros aspectos contribuem igualmente para defini-lo. O que queremos dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma,[15] a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos.

O HOMEM NÃO É MAIS QUE A SUA VIDA

PESSIMISMO OU DUREZA OTIMISTA?

Nestas condições, o que nos censuram não é no fundo o nosso pessimismo, mas uma dureza otimista. Se há pessoas que nos censuram as nossas obras romanescas nas quais apresentamos seres indolentes, fracos, covardes e algumas vezes mesmo francamente maus, não é unicamente porque estes seres são indolentes, fracos, covardes ou maus: porque se, como Zola, disséssemos que eles são assim por causa da hereditariedade, por causa da influência do meio, da sociedade, por causa dum determinismo orgânico ou psicológico, tais pessoas ficariam sossegadas e diriam: ora, aí está, somos assim, contra isso ninguém pode nada. Mas o existencialista, quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável pela sua covardia. Não é ele covarde por ter um coração, pulmões ou um cérebro covardes, não o é a partir duma organização fisiológica, mas sim porque se construiu como um covarde pelos seus atos. Não há temperamento covarde; há temperamentos que são nervosos, há sangue pobre, como dizem as pessoas simples, ou temperamentos ricos; mas o homem que tem um sangue pobre não é um fraco por isso, porque o que faz a fraqueza é o ato de renunciar ou de ceder; um temperamento não é um ato; o covarde é definido a partir do ato que praticou. O que certas pessoas sentem obscuramente, e que as horroriza, é que o covarde que apresentamos é culpado de ser covarde. O que querem essas pessoas é *que se nasça* covarde ou herói. Uma das censuras que se faz mais freqüentemente a *Caminhos da Liberdade* formula-se assim: mas, então, destas pessoas que são tão fracas, como fazer delas heróis? Esta objeção presta-se antes ao riso porque ela supõe que as pessoas nascem heróis. E no

RESPONSABILIDADE DO HOMEM

[15] O termo "soma" tem um sentido genérico, não rigorosamente existencial. "O homem é a soma dos seus atos" — diz também algures Malraux. Cf., de Hegel: "O indivíduo não pode saber *o que é* antes de se transpor, por meio da operação, à realidade efetiva" *(Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 327 da tr. fr.).

fundo é isso que as pessoas desejam pensar; se nascestes covardes, ficareis perfeitamente tranqüilos, nada podereis contra isso, sereis covardes toda a vida, façais vós o que fizerdes; se nascestes heróis, também continuareis perfeitamente tranqüilos, haveis de ser heróis toda a vida, bebereis como um herói, comereis como um herói. O que diz o existencialista é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser. O que conta é o compromisso total, e não é um caso particular, uma ação particular que vos liga totalmente.

O EXISTENCIALISMO É UMA DOUTRINA OTIMISTA

Assim respondemos, creio eu, a um certo número de censuras referentes ao existencialismo. Vedes bem que ele não pode ser considerado como uma filosofia do quietismo, visto que define o homem pela ação; nem como uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está nas suas mãos; nem como uma tentativa para desencorajar o homem de agir, visto que lhe diz que não há esperança senão na sua ação, e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. Por conseguinte, neste plano, nós preocupamo-nos com uma moral de ação e de compromisso. No entanto, objetam-nos ainda, a partir destes poucos dados, que encerramos o homem na sua subjetividade individual. Também aí nos entendem muito mal. O nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas por querermos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperanças, mas sem fundamentos reais. Não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda teoria que considera o homem fora deste momento é antes de mais uma teoria que suprime a verdade, porque, fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário uma verdade absoluta; e esta é simples, fácil de atingir, está ao alcance de toda gente; consiste em nos apreendermos sem intermediário.

A SUBJETIVIDADE

O "COGITO"

EXISTENCIALISMO E MATERIALISMO

Em segundo lugar, esta teoria é a única a conferir uma dignidade ao homem, é a única que não faz dele um objeto. Todo materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer, como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra. Quanto a nós, queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material. Mas a subjetividade que nós aí atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no *cogito* nos não descobrimos só a nós, mas também aos outros. Pelo *penso,* contrariamente à filosofia de Descartes, contrariamente à filosofia de Kant, atingimo-nos a nós próprios

SUBJETIVIDADE CARTESIANA E SUBJETIVIDADE EXISTENCIAL

em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim, o homem que se atinge diretamente pelo *cogito* descobre também todos os outros, e descobre-os como a condição da sua existência. Dá-se conta de que não pode ser nada (no sentido em que se diz que se é espirituoso, ou que se é perverso, ou ciumento), salvo se os outros o reconhecem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo outro. O outro é indispensável à minha existência, tal como, aliás, ao conhecimento que eu tenho de mim. Nestas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade posta em face de mim, que nada pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros.[16]

A EXISTÊNCIA DE OUTREM

A CONDIÇÃO HUMANA

Além disso, se é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe contudo uma universalidade humana de *condição*. Não é por acaso que os pensadores de hoje falam mais facilmente da condição do homem que da sua natureza. Por condição entendem mais ou menos distintamente o conjunto de limites *a priori* que esboçam a sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. Mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal. Os limites não são nem subjetivos nem objetivos, têm antes uma face objetiva e uma face subjetiva. Objetivos porque tais limites se encontram em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, quer dizer, se o homem não se determina livremente na sua existência em relação a eles. E embora os projetos possam ser diversos, pelo menos nenhum me é inteiramente estranho, porque todos se apresentam como uma tentativa para transpor estes limites ou para os fazer recuar ou para os negar ou para nos acomodarmos a eles. Por conseqüência, todo projeto, por mais individual que seja, tem um valor universal. Qualquer projeto, mesmo o do chinês, do indiano ou do negro, pode ser compreendido por um europeu. Poder ser compreendido quer dizer que o europeu de 1945 pode lançar-se, para os seus limites, da mesma maneira, a partir duma situação que ele concebe, e que pode refazer nele o projeto do chinês, do indiano ou do africano. Há universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo homem. O que não significa de modo algum que este projeto defina o homem de uma vez para sempre, mas sim que ele pode ser reconhecido. Há sempre maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo, ou o estrangeiro, contanto que se tenham os

SITUAÇÃO HISTÓRICA E CONDIÇÃO HUMANA

UNIVERSALIDADE DO PROJETO INDIVIDUAL

[16] Rigorosamente, a determinação do significado do "outro" mantém-se aqui como em *L'Être et le Néant*. Mas há agora uma mudança de acento bem visível, valorizando-se o que então se desvalorizava (o "estar com", por exemplo) e mal se aludindo à situação de "conflito" que em *L'Être* definia as relações do eu-outro. Tal mudança de acento esboça-se, ao que julgo, em *Huis Clos*, a despeito de "o inferno são os outros".

esclarecimentos necessários. Neste sentido podemos dizer que há uma universalidade do homem; mas ela não é dada, é indefinidamente construída. Eu construo o universal escolhendo-me; construo-o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for a sua época. Este absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo toma a peito mostrar é a ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade, compromisso sempre compreensível seja em que época e por quem for, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha; é preciso acentuar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do compromisso cartesiano.[17] Neste sentido podemos dizer, se se quiser, que cada um de nós realiza o absoluto respirando, comendo, dormindo ou agindo duma maneira qualquer. Não há diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe a sua essência, e ser absoluto; e não há diferença alguma entre ser um absoluto temporariamente localizado, quer dizer, que se localizou na história, e ser compreensível universalmente.

UNIVERSALIDADE DO HOMEM

O COMPROMISSO

Não resolve isso inteiramente a objeção de subjetivismo. Com efeito, essa objeção toma ainda várias formas. A primeira é a seguinte: dizem-nos: nesse caso você pode fazer o que lhe apetecer; coisa que se exprime de diversas maneiras. Primeiramente, rotulam-nos de anarquistas; depois declaram-nos: você não pode julgar os outros, porque não há razão para preferir um projeto a um outro; por fim, podem dizer-nos: tudo é gratuito no que escolhe, você finge dar com uma das mãos o que tira com a outra. Estas três objeções não são muito sérias. Em primeiro lugar a primeira objeção: você pode escolher seja o que for, não é exata. A escolha é possível num sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso sempre escolher, mas devo saber que, se eu não escolher, escolho ainda. Isto, embora parecendo estritamente formal, tem uma importância muito grande, para limitar a fantasia e o capricho. Se é verdade que em face duma situação (por exemplo, a situação que faz que eu seja um ser sexuado podendo ter relações com um ser de outro sexo, podendo ter filhos), eu sou obrigado a escolher uma atitude, em que de toda maneira eu tenho a responsabilidade duma escolha que, ligando-me por um compromisso, liga também a humanidade inteira, ainda que nenhum valor *a priori* determine a minha escolha, esta nada tem a ver com o capricho; e se se julga encontrar aqui a teoria gideana do ato gratuito, é que não se vê a enorme diferença entre esta doutrina e a de Gide. Gide não sabe o que é uma situação; ele age por simples capricho. Para mim, pelo contrário, o homem encontra-se numa situação organizada, em que ele próprio está implicado, implica pela sua escolha a humanidade inteira, e não pode evitar o escolher: ou ele permanece casto, ou se casa sem ter filhos, ou então casa-se e tem filhos; de qualquer forma, faça o que fizer, é impossível que ele não assuma uma responsabilidade total em

ESCOLHA E SUBJETIVIDADE

A SITUAÇÃO

ESCOLHA E ATO GRATUITO DE GIDE

[17] Aproximar, ainda, do tema de *Les Séquestrés*.

face deste problema. Sem dúvida, ele escolhe sem se referir a valores preestabelecidos, mas é injusto tachar isso de capricho. Digamos antes que devemos comparar a escolha moral com a construção duma obra de arte. E aqui é necessário fazer de seguida uma pausa para frisar que se não trata duma moral estética, porque os nossos adversários são de tão má-fé que até disso nos censuram. O exemplo que escolhi é apenas uma comparação. Posto isto, acaso se censurou já um artista que faz um quadro por não se inspirar em regras estabelecidas *a priori?* Já se disse alguma vez qual o quadro que ele deve fazer? Sabemos bem que não há um quadro definido a fazer, que o artista se aplica à construção do seu quadro, e que o quadro a fazer é precisamente o quadro que ele tiver feito; sabemos bem que não há valores estéticos *a priori,* mas sim valores que se descobrem depois na coerência do quadro, nas relações que há entre a vontade de criação e o resultado. Ninguém pode dizer o que será a pintura de amanhã; só pode julgar-se a pintura depois de feita. Que relação tem isso com a moral? Estamos na mesma situação criadora. Não falamos nunca de gratuidade duma obra de arte. Quando falamos duma tela de Picasso, não dizemos nunca que ela é gratuita; compreendemos muito bem que ele se fez tal qual é, ao mesmo tempo que pintava, e que o conjunto da sua obra se incorpora na sua vida.[18]

MORAL E ESTÉTICA

A MORAL EXISTENCIALISTA

O mesmo se passa no plano moral. O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* sobre o que há a fazer. Creio ter-vo-lo mostrado bem ao falar do caso daquele aluno que veio procurar-me e que podia recorrer a todas as doutrinas morais kantianas ou outras, sem achar nelas qualquer indicação; estava obrigado a inventar ele próprio a sua lei. Não diremos nunca que esse homem — tenha ele escolhido ficar com a mãe, tomando como base moral os sentimentos, a ação individual e a caridade concreta, ou tenha escolhido partir para a Inglaterra, preferindo o sacrifício — fez uma escolha gratuita. O homem faz-se; não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma. Não definimos o homem senão em relação a um compromisso. É, portanto, absurdo acusarem-nos de gratuidade na escolha. Em segundo lugar, dizem-nos: você não pode julgar os outros. Em certa medida é verdade e em certa medida não é. É verdade no sentido de que, sempre que o homem escolhe o seu compromisso e o seu projeto com toda sinceridade e lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, é impossível preferir-lhe um outro; é ainda verdade no sentido de que nós não acreditamos no progresso; o progresso é um melhora-

O HOMEM ESCOLHE A SUA MORAL

A ESCOLHA NÃO É GRATUITA

[18] Bergson escreveu no célebre *Les Données Immediates,* p. 129 da 68.ª ed.: "Somos livres quando os nossos atos emanam da nossa personalidade inteira, quando a exprimem, quando têm com ela essa indefinível semelhança que se encontra por vezes entre a obra e o artista". (Cf. de Ponty — *Phénoménologie. . . p. XV):* "A filosofia não é o reflexo de uma verdade". Ver também, mas a propósito do "corpo", p. 176. Fechada e única como uma obra de arte é também uma filosofia para Jaspers (cf. *Introduction à la Philosophie,* tr. fr., pp. 199-200).

mento; o homem é sempre o mesmo em face duma situação que varia e a escolha é sempre uma escolha numa situação. O problema moral não mudou desde quando se podia escolher entre os escravagistas e os não escravagistas, por exemplo, na altura da Guerra da Secessão, até ao momento presente, em que se pode optar pelo MRP ou pelos comunistas.

O EXISTENCIALISMO E A NOÇÃO DE PROGRESSO

Podemos, no entanto, julgar moralmente, porque, como já disse, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Podemos julgar, antes de mais (e isto não é talvez um juízo de valor, mas sim um juízo lógico), que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. Se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé. Objetar-se-á: mas por que não se escolheria ele de má-fé? Respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas defino a sua má-fé como um erro. Neste ponto não se pode escapar a um juízo de verdade. A má-fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso. No mesmo plano, direi que há também má-fé, escolho declarar que certos valores existem antes de mim; estou em contradição comigo mesmo, se ao mesmo tempo os quero e declaro que se me impõem. Se me dizem: e se eu quiser estar de má-fé?, responderei: não há razão alguma para que você o não esteja, mas declaro que você o está e que a atitude de uma estrita coerência é a atitude de boa-fé. Além de que, posso formular um juízo moral. Quando declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta, não pode ter outro fim senão querer-se a si própria, se alguma vez o homem reconheceu que estabelece valores no seu abandono, ele já não pode querer senão uma coisa — a liberdade como fundamento de todos os valores. Não significa isso que ele a queira em abstrato. Quer isso dizer simplesmente que os atos dos homens de boa-fé têm como último significado a procura da liberdade enquanto tal. Um homem que adere a tal sindicato comunista ou revolucionário quer fins concretos; estes fins implicam uma vontade abstrata da liberdade; mas esta liberdade quer-se em concreto. Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, ao querermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim. Por conseqüência, quando, num plano de autenticidade total, reconheci que o homem é um ser no qual a essência é precedida pela existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a sua liberdade, reconheci ao mesmo tempo que não posso querer senão a liberdade dos outros. Assim, em nome desta vontade de liberdade, implicada pela própria liberdade, posso formar juízos sobre aqueles que procuram ocultar-se

O HOMEM ESCOLHE-SE EM RELAÇÃO COM OS OUTROS

A MÁ-FÉ

A LIBERDADE

A LIBERDADE DE OUTREM

A AUTENTICIDADE

a total gratuidade da sua existência e a sua total liberdade. Aos que a si próprios esconderem, por espírito de seriedade ou com desculpas deterministas, a sua liberdade total, apelidá-los-ei de covardes; aos outros, que tentarem demonstrar que a sua existência era necessária, quando ela é a própria contingência do aparecimento do homem na terra, chamá-los-ei safados. Mas covardes ou safados não podem ser julgados senão no plano da estrita autenticidade. Assim, ainda que o conteúdo da moral seja variável, uma certa forma desta moral é universal. Kant declara que a liberdade se quer a si e à liberdade dos outros. De acordo; mas ele julga que o formal e o universal são suficientes para se constituir uma moral. Nós pensamos, pelo contrário, que os princípios demasiado abstratos falham, se se quer definir a ação.

MORAL ABSTRATA E MORAL CONCRETA

Uma vez ainda considerem o caso do aluno; em nome de que, de que grande máxima moral, pensais que teria ele podido decidir, com toda tranqüilidade de espírito, abandonar a mãe ou ficar junto dela? Não há meio algum para julgar. O conteúdo é sempre concreto e por conseguinte imprevisível; há sempre invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade.

O EXEMPLO DE "O MOINHO À BEIRA DO RIO"

Examinemos, por exemplo, os dois casos seguintes, e vós vereis em que medida se assemelham, e no entanto diferem. Vejamos *O Moinho à Beira do Rio*. Encontramos aí uma certa jovem, Maggie Tulliver, que incarna o valor da paixão e que tem consciência disso; ama ela um jovem, Stephen, que é noivo duma rapariga insignificante. Esta Maggie Tulliver, em vez de preferir levianamente a sua própria felicidade, em nome da solidariedade humana escolhe sacrificar-se e renunciar ao homem que ama.

O EXEMPLO DA "CARTUXA DE PARMA"

Pelo contrário, a Sanseverina da *Cartuxa de Parma,* considerando que a paixão faz o verdadeiro valor do homem, declararia que um grande amor merece sacrifícios; que é necessário preferi-lo à banalidade de um amor conjugal que uniria Stephen e a jovem pateta que ele devia desposar; escolheria ela sacrificar esta e realizar a sua felicidade; e, como Stendhal mostra, ela sacrificar-se-á a si própria no plano da paixão, se a vida o exigir. Estamos aqui diante de duas morais estritamente opostas; sustento que elas são equivalentes; nos dois casos, o que foi posto como fim foi a liberdade. E podeis imaginar duas atitudes rigorosamente semelhantes quanto aos efeitos: uma rapariga, por resignação, prefere renunciar a um amor; uma outra, por apetite sexual, prefere menosprezar os liames anteriores do homem que ela ama. Estas duas ações assemelham-se exteriormente às que acabamos de descrever. São, no entanto, inteiramente diferentes; a atitude da Sanseverina está muito mais perto da de Maggie Tulliver do que duma avidez despreocupada.

Assim vedes que a segunda censura é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Pode escolher-se tudo, se é no plano de uma decisão livre.

A terceira objeção é a seguinte: você recebe com uma das mãos o que dá com a outra; quer dizer, no fundo os valores não são sérios, visto que você os escolhe. A isso eu respondo que muito me aborrece que seja assim; mas se suprimi o Deus Pai, é bem necessário que alguém invente os valores. É necessário encarar as coisas como são.

Além de que, dizer que inventamos os valores não significa senão isto: a vida não tem sentido *a priori*. Antes de viverdes, a vida não é nada; mas de vós depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que escolherdes. Por isso vedes que há possibilidade de criar uma comunidade humana. Criticaram-me por perguntar se o existencialismo era um humanismo. Responderam-me: mas você escreveu na *Náusea* que os humanistas não tinham razão. Você troçou dum certo tipo de humanismo, para que voltar a ele agora? Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo pode entender-se uma teoria que toma o homem como fim e como valor superior. Neste sentido há humanismo em Cocteau, por exemplo, quando na sua narrativa *A Volta ao Mundo em Oitenta Horas*, uma personagem declara, por sobrevoar montanhas de avião: o homem é espantoso. Significa isto que eu, pessoalmente, que não construí aviões, beneficiar-me-ei destas invenções extraordinárias, e que poderei pessoalmente, na qualidade de homem, considerar-me como responsável e honrado com os atos particulares de alguns homens. Isso implicaria que poderíamos dar um valor ao homem segundo os atos mais altos de certos homens. Este humanismo é absurdo, porque só o cão ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é espantoso, coisa que eles estão longe de fazer, tanto quanto eu sei... Mas, quanto a um homem, não se pode admitir que possa emitir um juízo sobre o homem. O existencialismo dispensa-o de todo julgamento deste gênero; o existencialista não tomará nunca o homem como fim, porque ele está sempre por fazer. E não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Augusto Comte. O culto da humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte, e, é necessário dizê-lo, ao fascismo. É um humanismo com o qual não queremos nada.

OS VALORES EXISTENCIALISTAS

O HUMANISMO

O HUMANISMO CLÁSSICO

Mas há um outro sentido de humanismo, que significa no fundo isto: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentes que ele pode existir; sendo o homem esta superação e não se apoderando dos objetos senão em referência a esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação. Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. É a esta ligação da transcendência, como estimulante do homem — não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação — e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo mas presente sempre num universo humano, é a isso que chamamos humanismo existencialista. Humanismo, porque recordamos ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostramos que isso se não decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim — que é tal libertação, tal realização particular — que o homem se realizará precisamente como ser humano.

O HUMANISMO EXISTENCIALISTA

A TRANSCENDÊNCIA

EXISTENCIALISMO E ATEÍSMO

De acordo com estas reflexões, vemos que nada há de mais injusto do que as objeções que nos têm feito. O existencialismo não é senão um esforço para tirar todas as conseqüências duma posição atéia coerente. Tal ateísmo não visa de maneira alguma a mergulhar o homem no desespero. Mas se se chama desespero, como fazem os cristãos, a toda atitude de descrença, a nossa posição atéia parte do desespero original. O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no da sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido, o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má-fé que, confundindo o seu próprio desespero com o nosso, os cristãos podem apelidar-nos de desesperados.

CONCLUSÕES

DISCUSSÃO

QUESTÃO CONTRA A VULGARIZAÇÃO DO EXISTENCIALISMO

NÃO SEI SE ESSA VONTADE de se fazer entender o tornará mais claro ou ainda mais obscuro; mas creio que a reposição do problema em *Ação*[19] torna ainda a compreensão mais difícil. As palavras "desespero", "abandono", têm uma ressonância muito mais forte num texto existencialista. E parece-me que, para o senhor, o desespero ou angústia é qualquer coisa de mais fundamental do que a simples decisão do homem que se sente só e que deve escolher. É uma tomada de consciência da condição humana que não se realiza sempre. Que nos escolhamos sempre, compreende-se; mas não é normal que surjam a angústia e o desespero.

SARTRE

Não quero dizer, evidentemente, que, quando escolho entre um mil-folhas e um pastel de chocolate, eu escolha com angústia. A angústia é constante no sentido de que a minha escolha original é uma escolha constante. De fato, a angústia é, na minha opinião, a ausência total de justificação e ao mesmo tempo a responsabilidade relativamente a todos.

QUESTÃO

Falava no ponto de vista do esclarecimento do problema em *Ação* e parece-me que o seu ponto de vista aparece aí menos rigoroso.

SARTRE

Sinceramente, é possível que na *Ação* as minhas teses apareçam um pouco menos nítidas; acontece muitas vezes que pessoas não qualificadas para isso me vêm fazer perguntas. Encontro-me, então, em frente de duas soluções; recusar responder ou aceitar a discussão no terreno da vulgarização. Escolhi a segunda, porque no fundo, quando se expõem teorias nas aulas de filosofia, aceita-se um menor rigor para um pensamento a fim de o tornar compreensível, o que não é tão inconveniente como isso. Se admitimos uma teoria de compromisso, é necessário comprometermo-nos até ao fim. Se verdadeiramente a filosofia existencialista é antes do mais uma filosofia que diz: a existência precede a essência, deve ser vivida para ser verdadeiramente sincera. Viver como existencialista é aceitar que se pague por tal doutrina, e não impô-la só pelos livros. Se se quer que esta filosofia seja verdadei-

VULGARIZAÇÃO E COMPROMISSO

[19] Referência ao artigo *Mise au Point* publicado no jornal *Action* (29/12/944) dirigido por Hervé e Courtade. Sartre tenta aí já uma aproximação entre o Existencialismo e o Marxismo. Ver este artigo em *Panorama de la Nouvelle Litterature*, de G. Picon, a pp. 522-524. Cf. *Entretiens sur la Politique*, pp. 71-72.

ramente um compromisso, devemos justificá-la perante as pessoas que a discutem no plano político ou moral.[20]

Censura-me o senhor por eu utilizar a palavra humanismo. É que o problema põe-se assim:

FILOSOFIA E POLÍTICA

Ou havemos de colocar a doutrina num plano estritamente filosófico e contar com o acaso para que ela desempenhe uma ação, ou então, visto que as pessoas lhe exigem outra coisa, e visto que ela quer um compromisso, temos de aceitar vulgarizá-la, na condição de que a vulgarização a não deforme.

QUESTÃO

Os que o quiserem compreender compreendê-lo-ão, e os que o não quiserem não compreenderão.

SARTRE

A POSIÇÃO DE MARX

O senhor parece conceber o papel da filosofia na cidade duma maneira que já está ultrapassada pelos acontecimentos. Até há pouco os filósofos eram atacados somente pelos outros filósofos. O vulgo não compreendia nada, e não se importava com isso. Agora faz-se descer a filosofia à praça pública. O próprio Marx não deixou nunca de vulgarizar o seu pensamento; o *Manifesto* é a vulgarização dum pensamento.

QUESTÃO

A escolha original de Marx é uma escolha revolucionária.

SARTRE

Bela habilidade essa de alguém dizer que se escolheu, primeiro revolucionário, e filósofo depois, ou primeiro filósofo e em seguida revolucionário. É filósofo e revolucionário: isso forma um todo. Ele primeiro escolheu-se revolucionário; que é que isto quer dizer?

QUESTÃO

O *Manifesto Comunista* não se me afigura uma vulgarização, mas uma arma de combate. Não posso acreditar que isso não fosse um ato de compromisso.

POLÍTICA E FILOSOFIA MARXISTAS

Uma vez que o Marx filósofo concluiu que era necessária a revolução, o seu primeiro ato foi o *Manifesto Comunista,* que é um ato político. O *Manifesto Comunista* é um traço de união entre a filosofia de Marx e o comunismo. Qualquer que seja a moral que o senhor tenha, não se sente uma ligação lógica tão estreita entre essa moral e a sua filosofia, como entre o *Manifesto Comunista* e a filosofia de Marx.[21]

SARTRE

O SENTIDO DO COMPROMISSO EXISTENCIALISTA

Trata-se duma moral da liberdade. Se não há contradição entre esta moral e a nossa filosofia, nada mais há a exigir. Os tipos de compromisso são diferentes consoante as épocas. Numa época em que comprometer-se era fazer a revolução, necessário seria escrever o *Manifesto.* Numa época como a nossa, em que há diferentes partidos a reclamarem-se da revolução, o compromisso não consiste em entrar num deles, mas sim em tentar esclarecer os conceitos para ao mesmo tempo tornar precisa uma posição e tentar agir sobre os diferentes partidos revolucionários.

NAVILLE

A questão que pode colocar-se, a partir dos pontos de vista que o senhor acaba de pôr em relevo, é saber se a sua doutrina não irá

[20] Cf. nota 3.

[21] Nesta observação transcende-se uma dimensão "moral" para uma dimensão "política".

apresentar-se, para o período que se aproxima, como a ressurreição do radical-socialismo. Isto parece bizarro, mas é assim que hoje temos de pôr a questão. O senhor coloca-se, aliás, em toda espécie de pontos de vista. Mas se se procura um ponto de convergência atual desses pontos de vista, dos diferentes aspectos das idéias existencialistas, tenho a impressão de que o vamos encontrar numa espécie de ressurreição do liberalismo: a sua filosofia procura ressuscitar, em condições muito particulares, que são as condições históricas atuais, o que constituiu o essencial do radical-socialismo, do liberalismo humanista. O que lhe confere um caráter próprio é que a crise social do mundo já não consente o antigo liberalismo, ela exige um liberalismo torturado, angustiado. Creio que se pode encontrar nesta apreciação um certo número de razões bastante profundas, ainda que nos mantenhamos dentro dos próprios termos do senhor. Ressalta, do que se expôs, que o existencialismo se apresenta sob a forma dum humanismo e duma filosofia da liberdade que é no fundo um pré-compromisso, que é um projeto que se não define. O senhor põe em primeiro plano, como muitos outros, a dignidade humana, a eminente dignidade da pessoa, que são temas que, no fim de contas, não estão tão longe como isso de todos os antigos temas liberais. Para justificá-los, o senhor faz distinções entre os dois sentidos de "condição humana", entre dois sentidos dum certo número de termos que estão sofrivelmente gastos, que têm, aliás, toda uma história bem significativa, e cujo caráter equívoco não é um fruto de acaso. Para salvá-los, o senhor inventa para eles um novo sentido. Deixo de lado todas as questões especiais que dizem respeito à técnica filosófica, muito embora elas sejam interessantes e importantes, e para ficar nos termos que ouvi, retenho um ponto fundamental que mostra que, apesar da sua distinção dos dois sentidos do humanismo, o senhor, no fundo, fixa-se ainda no antigo.

EXISTENCIALISMO E RADICAL-SOCIALISMO

EXISTENCIALISMO E NEOLIBERALISMO

DOIS SENTIDOS DO HUMANISMO

O homem apresenta-se como uma escolha a fazer. Muito bem. Antes do mais ele é a sua existência no momento presente, e está fora do determinismo natural; o homem não se define previamente a si próprio mas em função do seu presente individual. Não há uma natureza humana que se lhe anteponha, mas é-lhe dada uma existência específica num dado momento. Pergunto a mim mesmo se a existência tomada neste sentido não é uma outra forma do conceito de natureza humana que, por razões históricas, reveste uma nova expressão; se não é muito semelhante, e mais do que parece à primeira vista, à natureza humana tal como se definia no século XVIII e tal como o senhor declara rejeitar-lhe o conceito, porque ela se encontra de novo, em larga medida, atrás da expressão "condição humana" tal como o existencialismo a utiliza. A sua concepção de condição humana é um substituto da natureza humana, tal como o senhor substitui a experiência vivida pela experiência vulgar ou pela experiência científica.

A NATUREZA HUMANA

A NOÇÃO DE CONDIÇÃO HUMANA SUBSTITUI A DE NATUREZA HUMANA

Se se consideram as condições humanas como condições que se definem por um X, que é o X do sujeito, mas não pelo contexto natural das mesmas condições, ou pela sua determinação positiva, estamos em frente de uma outra forma de natureza humana; é uma natureza-con-

dição, se quiser, isto é, não se define ela simplesmente como tipo abstrato da natureza, mas revela-se por qualquer coisa muito mais difícil de formular por razões que, na minha opinião, são históricas. Hoje, a natureza humana define-se em quadros sociais que são os duma desagregação geral dos regimes sociais, das classes, dos conflitos que os atravessam, de um entrecruzamento de raças e nações que fazem que a própria idéia duma natureza humana uniforme, esquemática, não possa já apresentar-se com o mesmo caráter de generalidade, revestir o mesmo tipo de universalidade que tinha no século XVIII, na época em que ela parecia exprimir-se na base dum progresso contínuo. Hoje temos que ver com uma expressão da natureza humana que as pessoas que refletem ou falam, ingenuamente, desta questão, exprimem como condição humana; exprimem elas isso de maneira caótica, vaga e, na maior parte das vezes, sob um aspecto dramático, se se quiser, imposto pelas circunstâncias, e na medida em que não se quer passar da expressão geral desta condição ao exame determinista do que são efetivamente as condições, tais pessoas conservam o tipo, o esquema duma expressão abstrata análoga à da natureza humana.

CRISE DA UNIVERSALIDADE

UMA NATUREZA MISERÁVEL

Assim o existencialismo apega-se à idéia duma natureza humana, mas desta vez não é uma natureza orgulhosa de si mesma, mas uma condição tímida, incerta e desamparada. E efetivamente, quando o existencialismo fala da condição humana, fala duma condição que não está ainda verdadeiramente ligada por um compromisso ao que o existencialismo chama projeto, e que, por conseqüência, é uma pré-condição. Trata-se de um pré-compromisso e não dum compromisso, nem duma verdadeira condição. Dado isso, não é também por acaso que esta condição se define antes de mais pelo seu caráter de humanismo geral. Aliás, quando se falava, no passado, de natureza humana, visava-se a alguma coisa de mais delimitado do que quando se falava de uma condição em geral; porque a natureza é já outra coisa, é mais do que uma condição, em certa medida.

O PRÉ-COMPROMISSO

A natureza humana não é uma modalidade no sentido em que a condição humana é uma modalidade. E é por isso que é melhor falar, na minha opinião, de naturalismo que de humanismo. Há no naturalismo uma implicação de realidades mais gerais do que no humanismo, pelo menos no sentido em que o senhor toma o termo humanismo; nós temos que ver é com uma realidade. Seria necessário, aliás, alargar esta discussão relativa à natureza humana. Porque é preciso também fazer intervir o ponto de vista histórico. A realidade primeira é a realidade natural, da qual a realidade humana não é mais que uma função. Mas é necessário, para isso, admitir a verdade da história, e o existencialista, duma maneira geral, não admite a verdade da história — da história humana como da história natural em geral — e, contudo, é a história que faz os indivíduos; é a sua própria história, a partir do momento em que são concebidos, que faz que os indivíduos não nasçam e não apareçam num mundo que lhes dê uma condição abstrata, mas apareçam num mundo de que eles fizeram sempre parte, pelo qual eles são condicionados, e que eles próprios contribuem para condicio-

A NATUREZA HUMANA E A HISTÓRIA

O EXISTENCIALISMO NEGA A HISTÓRIA

nar, da mesma maneira que a mãe condiciona um filho e que este filho a condiciona também, logo que começa a sua gestação. É somente deste ponto de vista que temos o direito de falar de condição humana como duma primeira realidade. Seria necessário dizer antes que a realidade primeira é uma condição natural e não uma condição humana. Não faço mais do que repetir opiniões correntes e banais, mas que não me parecem de modo algum refutadas pelo que se disse do existencialismo. Em suma, se é verdade que não há uma natureza humana abstrata, uma essência do homem independente ou anterior à sua existência, é certo também que não há uma condição humana em geral, ainda que, por condição, o senhor entenda um certo número de circunstâncias ou situações concretas, porque, na sua opinião, elas não estão articuladas. Em todo caso, o marxismo tem a este respeito uma idéia diferente, a da natureza no homem e do homem na natureza o qual não é forçosamente definido de um ponto de vista individual.

NÃO HÁ UMA CONDIÇÃO HUMANA EM GERAL

Significa isso que há leis de funcionamento para o homem como para qualquer outro objeto da ciência, as quais constituem, no sentido rigoroso da palavra, a sua natureza, uma natureza variada, é certo, e que se assemelha muito pouco a uma fenomenologia, quer dizer, a uma percepção experimentada, empírica, vivida, tal como a dá o senso comum ou, antes, o pretenso senso comum dos filósofos. Neste sentido, a concepção que da natureza humana faziam os homens do século XVIII estava sem dúvida muito mais próxima da de Marx do que o seu substituto existencialista, a condição humana, pura fenomenologia da situação.

O HOMEM OBJETIVO

O termo "humanismo" é infelizmente uma palavra que serve para designar as correntes filosóficas, não somente em dois sentidos, mas em três, quatro, cinco ou seis. Toda gente é humanista na hora que passa, até mesmo certos marxistas, que se descobrem racionalistas clássicos, são humanistas num enfadonho sentido, derivado das idéias liberais do último século, o dum liberalismo refratado através de toda a crise atual. Se os marxistas podem pretender ser humanistas, as diferentes religiões, os cristãos, os hindus e muitos outros afirmam-se também antes de mais humanistas, como por sua vez o existencialista e, de um modo geral, todas as filosofias. Atualmente muitas correntes políticas se reivindicam igualmente um humanismo. Tudo isso converge para uma espécie de tentativa de restabelecimento duma filosofia que, apesar da sua pretensão, recusa no fundo comprometer-se e recusa comprometer-se não somente no ponto de vista político e social, mas também num sentido filosófico profundo. Se o cristianismo se pretende antes de tudo humanista, é porque ele recusa afirmar-se em compromisso, é porque ele não pode comprometer-se, quer dizer, participar na luta das forças progressivas, porque se mantém em posições reacionárias frente a esta revolução. Quando os pseudomarxistas ou os liberais se reclamam da pessoa antes do mais, é porque eles recuam diante das exigências da situação presente do mundo. Do mesmo modo o existencialista, como liberal, reivindica para si o homem em geral, porque não chega a formular uma posição exigida pelos acontecimentos, e a

HUMANISMO E LIBERALISMO

CRISTIANISMO E EXISTENCIALISMO

única posição progressiva que conhecemos é a do marxismo. É o marxismo que põe os verdadeiros problemas da época.

O HOMEM E O MEIO

Não é verdade que um homem tenha uma liberdade de escolha na medida em que por esta escolha ele confere à sua atividade um sentido que ela não teria sem isso. Não basta dizer que os homens podem lutar pela liberdade sem saber que lutam pela liberdade; ou, então, se ao reconhecimento disto damos um sentido pleno, isso significa que os homens podem ligar-se a uma ação e lutar por uma causa que os domina, quer dizer, agir num quadro que os supera, e não somente a partir de si próprios. Porque, enfim, se um homem luta pela liberdade sem saber, sem se formular expressamente de que maneira, para que fim ele luta, isso significa que os seus atos vão envolver uma série de conseqüências insinuando-se numa trama causal de que ele não alcança nem o fim nem o começo, mas que, apesar de tudo, encerram a sua ação e lhe dão um sentido em função da atividade dos outros; e não apenas dos outros homens, mas do meio natural no qual estes homens agem. Mas, do seu ponto de vista, a escolha é uma pré-escolha — volto sempre a este prefixo, porque admito que há sempre uma restrição a fazer — nesta espécie de pré-escolha em que há correlação com uma liberdade de pré-indiferença. Mas a sua concepção da condição e da liberdade está ligada a uma certa definição dos objetos sobre os quais devo dizer duas palavras. É mesmo desta idéia do mundo dos objetos, da utensilagem, que o senhor concluiu o resto. À imagem das existências descontínuas dos seres, traça o senhor o quadro dum mundo descontínuo de objetos donde está ausente toda causalidade, salvo essa variedade estranha de relação de causalidade que é a da utensilagem, passiva, incompreensível e desprezível. O homem existencialista tropeça num universo de utensílios, de obstáculos sujos encadeados, apoiados uns nos outros[22] por uma preocupação bizarra de se servir de uns com outros, mas afetados pelo estigma assustador, aos olhos dos idealistas, da chamada exterioridade pura. Este modo do determinismo da utensilagem é, não obstante, acausal. Mas onde começa e onde acaba este mundo, cuja definição é, aliás, muito arbitrária e nada concordante com os dados científicos modernos? Para mim não começa nem acaba em parte alguma, porque a segregação que o existencialista lhe quer impor em relação à natureza, ou, antes, à condição humana, é irreal. Há um mundo, um só mundo, ao que pensamos, e o conjunto deste mundo pode, todo ele, homens e coisas, se faz questão desta distinção, pode todo ele ser afetado, em certas condições variáveis, pelo sinal da objetividade. A utensilagem das estrelas, da cólera, da flor? Não discuto. Sustento, no entanto, que a sua liberdade, o seu idealismo, é feito do desprezo arbitrário das coisas. E no entanto as coisas são bem dife-

A UTENSILAGEM

EXTERIORIDADE E OBJETIVIDADE

O MUNDO É UNO

[22] Referência não muito a propósito, suponho, à concepção heideggeriana de utensílio. Utensílio, aliás — frisemo-lo —, não é apenas o "objeto": é tudo aquilo de que nos servimos (um jornal, uma opinião, etc.). Todo utensílio implica outros utensílios, como implica um *Dasein*, visto que é em função deste *Dasein* que um utensílio existe (cf., de Heidegger, *Ser e Tempo*, §§ 15-16 e de A. Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger*, pp. 43 ss. Ver também, de Sartre, *L'Être . . .* pp. 250 ss).

rentes da descrição que o senhor delas faz. Admite a existência delas enquanto tais, e isso é já alguma coisa. Mas é uma existência puramente privativa, uma hostilidade permanente. O universo físico e biológico não é nunca, segundo o senhor, uma condição, uma fonte de condicionamentos, não tendo esta palavra, no seu sentido rigoroso e prático, mais realidade para si que a de causa. Eis por que o universo objetivo não é para o homem existencialista senão um pretexto para dissabores, sem influência, no fundo indiferente, um provável perpétuo, ou seja, precisamente o contrário do que é para o materialismo marxista.

O COMPROMISSO EXISTENCIALISTA É ARBITRÁRIO

Por todas estas razões e outras mais é que o senhor não concebe o compromisso da filosofia senão como uma decisão arbitrária, que qualifica de livre. O senhor desvirtua a própria história de Marx ao dizer que ele definiu uma filosofia já que a ligou a uma obrigação. Não. O compromisso, ou, antes, a atividade social e política, foi, pelo contrário, uma determinante do seu pensamento mais geral. Foi numa multiplicidade de experiências que se precisaram as suas doutrinas. Parece-me evidente que o desenvolvimento do pensamento filosófico em Marx se faz em ligação consciente com o desenvolvimento político ou social. Isso é, aliás, mais ou menos verdadeiro para os filósofos anteriores. Se Kant é um filósofo sistemático, conhecido por se ter mantido afastado de toda atividade política, não quer isso dizer que a sua filosofia não tenha desempenhado um certo papel político — Kant, o Robespierre alemão, no dizer de Heine; e, na medida em que se pudesse admitir, por exemplo, na época de Descartes, que o desenvolvimento da filosofia não desempenhava um papel político imediato — o que aliás é um erro —, tal não é já possível desde o último século. Hoje, retomar sob uma forma qualquer uma posição anterior ao marxismo é o que eu chamo voltar ao radical-socialismo.

FILOSOFIA E POLÍTICA

EXISTENCIALISMO E REVOLUÇÃO

O existencialismo, pois, na medida em que pode dar origem a vontades revolucionárias, deve ligar-se antes de mais a uma operação de autocrítica. Não penso que o faça de bom grado, mas deveria fazê-lo. Seria bom que ele sofresse uma crise na pessoa dos que o defendem, uma crise dialética, ou seja, que mantivesse, em certo sentido, algumas posições não destituídas de interesse em alguns seus partidários. E parece-me isso tanto mais necessário quanto é certo que pude observar as conclusões sociais bem inquietantes e nitidamente retrógradas que alguns deles tiravam do existencialismo. Um desses escrevia, em conclusão duma análise, que a fenomenologia pode ser útil hoje, duma maneira muito precisa, no plano social e revolucionário, por fornecer à pequena burguesia uma filosofia que lhe permita ser e tornar-se a vanguarda do movimento revolucionário internacional. Por intermédio das intencionalidades da consciência, poderia dar-se à pequena burguesia uma filosofia que correspondesse à sua existência própria, e lhe permitisse tornar-se a vanguarda do movimento revolucionário mundial. Cito-lhe este exemplo, mas poderia citar-lhe outros do mesmo gênero que mostram que um certo número de pessoas, que estão muito ligadas a compromissos por outro motivo e que se encontram ligadas

EXISTENCIALISMO. FILOSOFIA DE QUE CLASSE?

O EXISTENCIALISMO E POLÍTICA

à temática do existencialismo, chegam a desenvolver teorias políticas que no fundo, e volto ao que dizia no princípio, são teorias coloridas de neoliberalismo, de neo-radical-socialismo. É um verdadeiro perigo. O que mais interessa não é procurar uma coerência dialética entre todos os domínios abordados pelo existencialismo, mas ver a orientação destes temas, que conduzem pouco a pouco, possivelmente sem se querer, e em função duma procura, partindo de uma teoria, de uma atitude, que o senhor julga muito definida, conduzem, dizia, a qualquer coisa que não é o quietismo, sem dúvida — porque falar de quietismo, na época atual, é pretensão absurda, trata-se duma coisa impossível —, mas que se assemelha a um pôr-se na expectativa. Isso não está talvez em contradição com certos compromissos individuais, mas está em contradição com a procura de um compromisso que assuma um valor coletivo, e sobretudo um valor prescritivo. Por que não há de o existencialismo dar diretrizes? Em nome da liberdade? Mas, se é uma filosofia orientada no sentido indicado por Sartre, deve dar diretrizes, deve, em 1945, dizer se devemos aderir à UDSR, ao partido socialista, ao partido comunista ou a qualquer outro, deve dizer se é a favor do partido operário ou do partido pequeno-burguês.

O EXISTENCIALISMO NA EXPECTATIVA

SARTRE

É muito difícil responder-lhe completamente, porque o senhor disse muitas coisas. Vou tentar responder a um certo número de pontos que anotei. Em primeiro lugar, acho que o senhor tomou uma posição dogmática. Disse que nós regressávamos a uma posição anterior ao marxismo, que voltávamos para trás. Creio que seria necessário provar que não procuramos assumir uma posição ulterior. Não quero discutir este aspecto, mas queria perguntar-lhe como é que o senhor pode ter uma tal concepção de verdade. O senhor pensa que há coisas absolutamente verdadeiras, porque fez críticas em nome de uma certeza. Mas, se todos os homens são objetos, como o senhor diz, donde provém uma tal certeza? Disse o senhor que é em nome da dignidade humana que o homem se recusa a tratar o homem como objeto. É falso. É por uma razão de ordem filosófica e lógica. Se o senhor admite um universo de objetos, a verdade desaparece. O mundo do objeto é o mundo do provável. Deve reconhecer que toda teoria, seja científica ou filosófica, é provável. A prova disso é que as teses científicas, históricas, variam e se constroem sob a forma de hipóteses. Se admitirmos que o mundo do objeto, o mundo do provável, é único, não teremos senão um mundo de probabilidades, e assim, como é necessário que a probabilidade dependa de um certo número de verdades adquiridas, donde vem a certeza? O nosso subjetivismo permite certezas a partir das quais poderemos juntar-nos ao senhor no plano do provável, e justificar o dogmatismo de que nos deu provas durante a sua exposição, e que é incompreensível na posição que toma. Se não define a verdade, como conceber a teoria de Marx senão como uma teoria que aparece, que desaparece, se modifica, e que só tem o valor de uma teoria? Como constituir uma dialética da história, se se não começa por estabelecer um certo número de regras? Quanto a nós, encontramo-las no *cogito* cartesiano; não podemos encontrá-las senão situando-nos no

MARXISMO E DOGMATISMO

CRÍTICA DA FILOSOFIA MARXISTA

MARXISMO E EXISTENCIALISMO

terreno da subjetividade. Nunca discutimos o fato de que, constantemente, o homem é um objeto para o homem, mas, reciprocamente, é necessário, para apreender o objeto como tal, um sujeito que se atinja como sujeito.

Em seguida o senhor fala-me duma condição humana a que chama algumas vezes pré-condição, como fala de uma pré-determinação. O que lhe escapou aqui é que estamos de acordo com muitos pontos do marxismo. Não pode criticar-me como critica as pessoas do século XVIII e que ignorariam tudo do problema. O que nos disse sobre a determinação, há muito que o sabemos. O verdadeiro problema para nós é definir em que condições há universalidade. Uma vez que não há natureza humana, como conservar numa história que muda constantemente uns tantos princípios universais, suficientes para interpretarmos, por exemplo, o fenômeno de um Espártaco, o que supõe um mínimo de compreensão da época? Estamos de acordo neste ponto: não há natureza humana, ou, por outras palavras, cada época desenvolve-se segundo leis dialéticas, e os homens dependem da época e não de uma natureza humana.

NAVILLE

Quando procura interpretar, o senhor diz: é porque nos referimos a uma certa condição. Quanto a nós, referimo-nos à analogia ou às diferenças da vida social dessa época comparada com a nossa. Se, pelo contrário, tentássemos analisar esta analogia em função de um tipo abstrato, nunca chegaríamos a nada. Assim, a supor que daqui a dois mil anos se não disponha, para analisar a situação atual, senão de teses sobre a condição humana em geral, como se faria para a analisar retrospectivamente? Não o conseguiríamos.

A CASUALIDADE NA HISTÓRIA

SARTRE

Nunca pensamos que não tínhamos de analisar condições humanas nem intenções individuais. O que chamamos "situação" é precisamente o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente um conjunto.

NAVILLE

Não creio que a sua definição esteja de acordo com os seus textos. Ressalta dela, apesar de tudo, que a sua concepção de situação não é de modo algum identificável, nem de longe, com uma concepção marxista, porque nega a causalidade. A sua definição não é precisa; desliza muitas vezes habilmente de uma posição para outra, sem as definir de modo suficientemente rigoroso. Para mim, uma situação é um conjunto construído e que se revela por toda uma série de determinações, e de determinações de tipo causal, compreendida nelas a causalidade de tipo estatístico.

A CAUSALIDADE

SARTRE

Fala-me de causalidade de ordem estatística. Isso não quer dizer nada. Pode precisar-me com nitidez o que entende por causalidade? No dia em que um marxista ma conseguir explicar, acreditarei na causalidade marxista. O senhor passa o seu tempo, quando se lhe fala de liberdade, a dizer: perdão, há a causalidade. Esta causalidade secreta, que não tem sentido senão em Hegel, o senhor não pode explicá-la. O senhor tem um sonho de causalidade marxista.

CRÍTICA DA CAUSALIDADE MARXISTA

NAVILLE

Admite que haja uma verdade científica? Pode haver domínios que não comportem espécie alguma de verdade. Mas o mundo dos

A VERDADE CIENTÍFICA objetos — o senhor admite-o apesar de tudo, espero — é o mundo de que se ocupam as ciências. Ora, é ele para o senhor um mundo que não tem senão uma probabilidade, e não chega à verdade. Portanto, o mundo dos objetos que é o da ciência, não admite uma verdade absoluta. Mas atinge uma verdade relativa. Admitirá, no entanto, o senhor que estas ciências utilizam a noção de causalidade?

SARTRE De maneira nenhuma. As ciências são abstratas, estudam as variações de fatos igualmente abstratos e não a causalidade real. Trata-se de fatores universais num plano em que as ligações podem sempre ser estudadas. Enquanto que no marxismo se trata do estudo de um conjunto único no qual se procura uma causalidade. Não é de modo algum a mesma coisa que uma causalidade científica.

NAVILLE O senhor apresentou um exemplo, longamente desenvolvido, o do jovem que foi procurá-lo.

SARTRE Não estava ele no plano da liberdade?

NAVILLE Havia que responder-lhe. Por mim, teria tentado informar-me do que era ele capaz, da sua idade, das suas possibilidades financeiras, e examinar as suas relações com a mãe. Possivelmente eu teria emitido uma opinião razoável; mas o que eu teria feito, com certeza, era tentar determinar um ponto de vista preciso, que talvez se verificasse estar errado para a ação, mas com certeza eu tê-lo-ia ligado à obrigação de tomar uma atitude.

SARTRE Se ele nos vem pedir um conselho, é porque já escolheu a resposta. Praticamente, eu teria podido muito bem dar-lhe um conselho; mas, uma vez que ele procurava a liberdade, quis deixá-lo decidir. Sabia, de resto, o que ele iria fazer, e foi o que fez.

JEAN-PAUL SARTRE

A IMAGINAÇÃO

Tradução de LUIZ ROBERTO SALINAS FORTES

Introdução

Olho esta folha branca posta sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se dão a meu olhar como existências que apenas posso constatar e cujo ser não depende de forma alguma do meu capricho. Elas são *para* mim, não são *eu*. Mas também não são *outrem,* isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de outra consciência. São, ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível, freqüentemente descrita, é a existência *em si*. De nada serve discutir se esta folha se reduz a um conjunto de representações ou se é ou deve ser *mais do que isso*. O certo é que o branco que constato não pode ser produzido por minha espontaneidade. Esta forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que devemos observar, conhecer pouco a pouco, é o que chamamos uma *coisa*. Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Podemos, pois, colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; é sua inércia que as salvaguarda e que conserva sua autonomia.

Mas eis que, agora desvio a cabeça. Não vejo mais a folha de papel. Agora vejo o papel cinzento da parede. A folha não está mais presente, não está mais *aí*. Sei, entretanto, muito bem, que ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso. Ela cessou, simplesmente, de ser *para mim*. No entanto, ei-la de novo. Não virei a cabeça, meu olhar continua dirigido para o papel cinzento; nada se mexeu no quarto. Entretanto, a folha me aparece de novo com sua forma, sua cor e sua posição; e sei muito bem, no momento em que ela me aparece, que é precisamente a folha que eu via há pouco. É ela, verdadeiramente, *em pessoa?* Sim e não. Afirmo, sem dúvida, que é *a mesma* folha com *as mesmas* qualidades. Mas não ignoro que esta folha ficou lá no seu lugar; sei que não desfruto de sua presença; se quero vê-la *realmente* é preciso que me volte para minha escrivaninha, que concentre meus olhares sobre o mata-borrão em que a folha está colocada. A folha que me aparece neste momento tem uma identidade de essência com a folha que eu via há pouco. E, por essência, não entendo somente a estrutura, mas, ainda, a individualidade mesma. Essa identidade de essência, porém, não está acompanhada por uma identidade de existência. É bem a mesma folha, a folha que está presentemente sobre minha escrivaninha, mas ela existe de outro modo. Eu não a vejo, ela não se *impõe* como um limite à minha espontaneidade; tampouco é um inerte existindo em *si*. Em uma palavra, ela não existe *de fato,* existe em *imagem.*

Se me examino a mim mesmo sem preconceitos, observarei que opero espontaneamente a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem. Eu não seria capaz de contar as aparições que se denominam imagens. Mas, sejam ou não evocações voluntárias, elas se dão, no momento mesmo em que aparecem, como algo diverso de uma presença. E a esse respeito não me engano nunca. Surpreenderíamos, mesmo, bastante, alguém que não tivesse estudado psicologia se, após lhe ter explicado o que o psicólogo chama de imagem, lhe perguntássemos: acontece-lhe, às vezes, confundir a imagem de seu irmão com a presença real? O reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo.

Uma coisa, porém, é apreender imediatamente uma imagem como imagem, outra formar pensamentos sobre a natureza das imagens em geral. O único meio de constituir uma teoria verdadeira da existência em imagem seria sujeitar-se rigorosamente a nada avançar a respeito dela que não tivesse sua fonte diretamente numa experiência reflexiva. É que, na realidade, a existência em imagem é um modo de ser de apreensão bastante difícil. Para isso é preciso contenção de espírito; é preciso sobretudo que nos desembaracemos do hábito quase invencível de constituir todos os modos de existência segundo o tipo da existência física. Aqui, mais do que alhures, essa confusão entre os modos de ser é tentadora, uma vez que, apesar de tudo, a folha em imagem e a folha em realidade são uma única e mesma folha em dois planos diferentes de existência. Por conseguinte, desde que desviamos o espírito da pura contemplação da imagem enquanto tal, desde que pensamos sobre a imagem sem formar imagens, verifica-se um deslizamento e da afirmação da identidade de essência entre a imagem e o objeto passamos à de uma identidade de existência. Já que a imagem é o objeto, concluímos que a imagem existe como o objeto. E, desta maneira, constitui-se o que chamaremos de *metafísica ingênua da imagem.* Essa metafísica consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, existindo ela mesma como uma coisa. Eis, pois, a folha de papel "em imagem" provida das mesmas qualidades que a folha "em pessoa". É inerte, não existe mais somente para a consciência: existe em si, aparece e desaparece a seu critério e não ao critério da consciência; não cessa de existir ao deixar de ser percebida, mas prolongada, fora da consciência, uma existência de coisa. Essa metafísica, ou melhor, essa ontologia ingênua é a de todo mundo. Eis por que se observa o curioso paradoxo: o mesmo homem, sem cultura psicológica, que nos afirmava, há pouco, poder reconhecer imediatamente suas imagens *como* imagens, vai acrescentar agora que vê suas imagens, que as *ouve,* etc. É que sua primeira afirmação decorre da experiência espontânea e a segunda de uma teoria ingenuamente construída. Ele não se dá conta, precisamente, de que se visse suas imagens, se as percebesse como coisas, não poderia mais distingui-las dos objetos; e chega a constituir, em lugar de uma só folha de papel em dois planos de existência, duas folhas rigorosamente semelhantes existindo no mesmo plano. Uma bela ilustração desse coisismo ingênuo das imagens nos é fornecida pela teoria epicuriana dos "simulacros". As coisas não cessam de emitir "simulacros", "ídolos", que são simplesmente envelopes. Esses envelopes têm todas as qualidades do objeto, o conteúdo, a forma, etc. São mesmo, exatamente, objetos. Uma vez emitidos, existem em si como o objeto emissor e podem errar pelos ares durante um tempo indeterminado. Haverá percepção quando um aparelho sensível reencontrar e absorver um desses envelopes.

A teoria pura e *a priori* fez da imagem uma coisa. Mas a intuição interna nos ensina que a imagem não é a coisa. Esses dados da intuição vão incorporar-se à construção teórica sob uma forma nova: a imagem é uma coisa, exatamente igual à coisa de que ela é imagem. Mas, pelo fato mesmo de ser imagem, recebe uma espécie de inferioridade meta-

física com relação à coisa que representa. Em uma palavra, a imagem é uma coisa menor. A ontologia da imagem está agora completa e sistemática: a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá à consciência como qualquer coisa e que mantém relações *externas* com a coisa da qual é imagem. Vemos que é somente essa inferioridade vaga e mal definida (que poderá não ser mais do que uma espécie de fraqueza mágica ou que descreveremos, ao contrário, como um grau menor de distinção e de clareza) e essa relação externa que justificam a denominação de *imagem;* adivinham-se também todas as contradições que vão resultar daí.

É, no entanto, essa ontologia ingênua da imagem que vamos encontrar, no estado de postulado mais ou menos implícito, em todos os psicólogos que estudaram a questão. Todos ou quase todos fizeram a confusão assinalada mais acima entre identidade de essência e identidade de existência. Todos construíram a teoria da imagem *a priori.* E, quando voltaram à experiência, era muito tarde: ao invés de se deixar guiar por ela, forçaram-na a responder sim ou não a questões tendenciosas. Sem dúvida, uma leitura superficial dos inumeráveis escritos que foram consagrados, de sessenta anos para cá, ao problema da imagem parece revelar uma extraordinária diversidade de pontos de vista. Desejaríamos mostrar que se pode encontrar, sob essa diversidade, uma teoria única. Essa teoria, que decorre primeiramente da ontologia ingênua, foi aperfeiçoada sob a influência de diversas preocupações estranhas à questão e legada aos psicólogos contemporâneos pelos grandes metafísicos dos séculos XVII e XVIII. Descartes, Leibniz, Hume têm uma mesma concepção da imagem. Só deixam de concordar quando se trata de determinar as relações entre a imagem e o pensamento. A psicologia positiva conservou a noção de imagem tal como a havia herdado desses filósofos. Mas, entre as três soluções que eles propuseram para o problema *imagem-pensamento,* ela não soube nem pôde escolher. Nós propomos mostrar que devia ser assim necessariamente, desde que se aceitava o postulado de uma imagem-coisa. Mas, para marcá-lo mais claramente, é preciso partir de Descartes e fazer uma breve história do problema da imaginação.

I

Os grandes sistemas metafísicos

A principal preocupação de Descartes, em presença de uma tradição escolástica para a qual as espécies eram concebidas como entidades semimateriais, semi-espirituais, é separar com exatidão mecanismo e pensamento, sendo o corporal inteiramente reduzido ao mecânico. A imagem é uma coisa corporal, é o produto da ação dos corpos exteriores sobre nosso próprio corpo por intermédio dos sentidos e dos nervos. Matéria e consciência excluindo-se uma à outra, a imagem, na medida em que é desenhada materialmente em alguma parte do cérebro, não poderia ser animada de consciência. Ela é um objeto, tanto quanto o são os objetos exteriores. É, exatamente, o limite da exterioridade.

A imaginação ou conhecimento da imagem vem do entendimento; é o entendimento, aplicado à impressão material produzida no cérebro, que nos dá uma consciência da imagem. Esta, aliás, não é posta diante da consciência como um novo objeto a conhecer, a despeito de seu caráter de realidade corporal: isso, em verdade, remeteria ao infinito a possibilidade de uma relação entre a consciência e seus objetos. Ela possui a propriedade estranha de poder motivar as ações da alma; os movimentos do cérebro causados pelos objetos exteriores, embora não contenham semelhança com elas, despertam idéias na alma; as idéias não vêm dos movimentos, mas são inatas no homem; é por ocasião dos movimentos, porém, que aparecem na consciência. Os movimentos são como signos que provocam na alma certos sentimentos; mas Descartes não aprofunda essa idéia do signo, ao qual parece dar o sentido de um laço arbitrário e, sobretudo, não explica como há consciência desse signo; parece admitir uma ação transitiva entre o corpo e a alma, que o leva a introduzir uma certa materialidade na alma, ou uma certa espiritualidade na imagem material. Não se compreende como o entendimento se aplica a essa realidade corporal muito particular que é a imagem, nem, inversamente, como no pensamento pode haver intervenção da imaginação e do corpo, uma vez que, segundo Descartes, mesmo os corpos são apreendidos pelo entendimento puro.

A teoria cartesiana não permite distinguir as sensações das lembranças ou das ficções, já que em todos os casos há os mesmos movimentos cerebrais, quer os espíritos animais sejam postos em movimento por uma excitação vinda do mundo interior, do corpo ou mesmo da alma. Somente o juízo e o entedimento permitem, de acordo com a coerência intelectual das miragens, decidir quais delas correspondem a objetos existentes.

Descartes se limita, pois, a descrever o que se passa no corpo quando a alma pensa, a mostrar quais os laços corporais de contigüidade que existem entre estas realidades corporais que são as imagens e o mecanismo de sua produção. Mas não se trata para ele de distinguir os pensamentos segundo estes mecanismos, que pertencem, assim como os outros corpos, ao mundo das coisas duvidosas.

Espinosa afirma, ainda mais claramente do que Descartes, que o problema da imagem verdadeira não se resolve ao nível da imagem, mas somente pelo entendimento. A teoria da imagem é, como em Descartes, separada da teoria do conhecimento e se prende à descrição do corpo: a imagem é uma afecção do corpo humano; o acaso, a contigüidade, o hábito, são as fontes da ligação das imagens e a lembrança, a ressurreição material de uma afecção do corpo, provocada por causas mecânicas; os transcendentais e idéias gerais que constituem a experiência vaga são o produto de uma confusão de imagens, de natureza igualmente material. A imaginação, ou conhecimento por imagens, é profundamente diferente do entendimento; ela pode forjar idéias falsas e não apresenta a verdade a não ser sob uma forma truncada.

Entretanto, embora opondo-se à idéia clara, a imagem guarda de comum com ela o fato de ser também uma idéia; é uma idéia confusa, que se apresenta como um aspecto degradado do pensamento, mas na qual se exprimem as mesmas ligações que no entendimento. Imaginação e entendimento não são absolutamente distintos, uma vez que uma passagem é possível de uma a outro pelo desenvolvimento das essências envolvidas nas imagens. São, como o conhecimento do primeiro gênero e o do terceiro gênero, como a servidão e a liberdade humanas, ao mesmo tempo cortados um do outro e ligados continuamente.

A imagem tem em Espinosa um duplo aspecto: é profundamente distinta da idéia, é o pensamento do homem enquanto modo finito, e, no entanto, é idéia e fragmento do homem infinito, que é o conjunto das idéias. Separada do pensamento como em Descartes, ela tende também, como em Leibniz, a se confundir com ele, uma vez que o mundo das ligações mecânicas apresentado por Espinosa como mundo da imaginação não está, entretanto, separado do mundo inteligível.

Todo o esforço de Leibniz relativamente à imagem é o de estabelecer uma continuidade entre esses dois modos de conhecimento: imagem, pensamento; imagem, nele, se acha penetrada de intelectualidade.

Ele também descreve primeiramente como um puro mecanismo o mundo da imaginação, no qual nada permite distinguir as imagens propriamente ditas das sensações, umas e outras exprimindo estados do corpo. O associacionismo de Leibniz, aliás, não é mais fisiológico; é na alma que, de um modo inconsciente, as imagens se conservam e são ligadas entre si. Somente as verdades postas pela razão têm entre si ligações necessárias, somente elas são claras e distintas. Há, pois, distinção ainda aqui entre o mundo das imagens ou idéias confusas e o mundo da razão.

Sua relação é concebida de maneira normal: em primeiro lugar, segundo Leibniz, o entendimento nunca é puro, pois o corpo se acha sempre presente à alma, mas, de outro lado, a imagem não tem mais do que um papel acidental e subordinado, o papel de um simples auxiliar do pensamento de um signo. Leibniz procura aprofundar essa noção de signo: o signo, segundo ele, é uma expressão, isto é, na imagem há conservação do mesmo sistema de relações que no objeto do qual ela é imagem e a transformação de um ou outro pode ser expressa por uma regra válida tanto para a totalidade como para cada parte.

A única diferença entre imagem e idéia é, então, a de que em um caso a expressão do objeto é confusa e, em outro, clara; a confusão decorre do fato de que todo movimento envolve em si a infinidade dos movimentos do universo e o cérebro recebe uma infinidade de modificações, às quais não pode corresponder a não ser um pensamento confuso, envolvendo a infinidade das idéias claras que corresponderiam a cada pormenor. As idéias claras estão, pois, contidas na idéia confusa; são inconscientes, são perce-

bidas sem serem advertidas; só é advertida sua soma total, que nos parece simples diante da ignorância em que nos achamos a respeito de seus componentes.

Logo, entre imagem e idéia há uma diferença que se reduz quase a uma pura diferença matemática: a imagem tem a opacidade do infinito; a idéia, a clareza de quantidade finita e analisável. Ambas são expressivas.

Mas se a imagem se reduz a elementos inconscientes em si mesmo racionais, a uma infinidade de relações expressivas, participando por isso mesmo da dignidade do pensamento, seu aspecto subjetivo não mais se explica. Como a soma de percepções inconscientes, por exemplo, do amarelo e do azul, pode dar a apercepção consciente do verde? Como, diminuindo o grau de consciência das idéias elementares, sua consistência no espírito pode dar lugar a essas bruscas combinações? Leibniz não se inquieta com isso. Procura encontrar na imagem um sentido que a vincule ao pensamento e faz desvanecer a imagem enquanto tal. Abusa, aliás, de uma analogia matemática quando toma por estabelecido que confusão é igual a infinidade, opacidade ou ainda irracionalidade; o irracional do matemático nunca é, na realidade, mais do que um certo racional que ainda não se consegue assimilar, mas nunca, colocando-nos no terreno do lógico, poderemos, ao término de uma construção, nos encontrar diante de uma opacidade absolutamente alógica contra a qual nenhum pensamento tem mais valor. A qualidade não é a quantidade, mesmo infinita, e Leibniz não consegue restituir à sensação o caráter sensível, qualitativo, do qual primeiramente a despojou.

Aliás, a noção de expressão, que permite emprestar aos dados sensíveis uma significação intelectual, é obscura. É uma relação de ordem, diz Leibniz, uma correspondência. Mas não pode existir representação natural de um "reino" por um outro "reino"; sempre é preciso uma construção arbitrária do espírito para que depois o espírito possa admitir que se encontra em presença de relações equivalentes.

Tentando fundar o valor representativo da imagem, Leibniz não consegue, pois, ao mesmo tempo, descrever claramente sua relação ao objeto e explicar a originalidade de sua existência enquanto dado imediato da consciência.

Enquanto Leibniz, para resolver a oposição cartesiana, imagem, pensamento, tende a desfigurar a imagem como tal, o empirismo de Hume se esforça, ao contrário, por reduzir todo o pensamento ao sistema de imagens. Ele toma de empréstimo ao cartesianismo sua descrição do mundo mecânico da imaginação e isolando esse mundo, por baixo do terreno fisiológico no qual ele mergulha e pelo alto do entendimento, faz dele o único terreno sobre o qual o espírito humano se move realmente.

Não há no espírito nada mais do que impressões e cópias dessas impressões que são as idéias e que se conservam no espírito por uma espécie de inércia; idéias e impressões não diferem em natureza, o que implica que a percepção não se distingue em si mesma da imagem. Seria preciso recorrer, para reconhecê-las, a um critério objetivo de coerência, de continuidade, cujo sentido é bem mais obscuro que em Descartes, pois não se compreende sobre o que pode o espírito se apoiar, sendo ele constituído unicamente por um mosaico de impressões, para sair das impressões e elevar-se acima delas por meio de um juízo.

As imagens estão ligadas entre si por relações de contigüidades de semelhança, que agem como "folhas dadas", aglomeram-se segundo atrações de natureza semimecânica, semimágica. A semelhança de certas imagens permite-nos atribuir-lhes um nome comum que nos leve a crer na existência da idéia geral correspondente, sendo unicamente real, entretanto, o conjunto das imagens, e existindo "em potência" no nome.

Essa teoria supõe uma noção que, entretanto, não é nunca designada: a de inconsciente. As idéias não existem mais do que como objetos internos do pensamento e, no entanto, não são sempre conscientes. São despertadas apenas por sua ligação com idéias conscientes, perseveram, pois, em seu ser à maneira de objetos materiais, e são sempre inteiramente presentes no espírito: entretanto, não são todas percebidas. Por quê? E, além disso, como é que o fato de serem tiradas por uma força dada de uma idéia consciente confere a elas o caráter consciente? Hume não coloca o problema. A existência da consciência se desvanece totalmente atrás de um mundo de objetos opacos que retiram, não se sabe de onde, uma espécie de fosforecência distribuída, aliás, caprichosamente e que não desempenha nenhum papel ativo.

Por outro lado, para chegar a reconstruir todo o pensamento com a ajuda de imagens, o associacionismo é obrigado a se defrontar com toda uma categoria de pensamento cujo objeto, como o haviam compreendido muito bem os cartesianos, não se dá por meio de nenhuma impressão sensível.

*

Desde o fim da primeira metade do século XVIII o problema da imagem é, pois, formulado com clareza; e, ao mesmo tempo, três soluções foram fixadas.

Diremos, com os cartesianos, que existe um pensamento puro, sempre suscetível — pelo menos de direito — de se substituir à imagem como a verdade ao erro, como o adequado ao inadequado? Neste caso não há um mundo da imagem e um mundo do pensamento, mas um modo de apreensão do mundo incompleto, truncado, puramente pragmático, e outro modo de apreensão que é uma visão total e desinteressada. A imagem é o domínio da aparência, mas de uma aparência à qual nossa condição de homem dá uma espécie de substancialidade. Há, pois, entre a imagem e a idéia, pelo menos no plano psicológico, um verdadeiro hiato. A imagem não se distinguirá da sensação; ou, antes, a distinção que estabelecermos entre elas terá, principalmente, um valor prático. A passagem do plano imaginativo para o plano ideativo se opera sempre com um salto: há aí uma descontinuidade primeira que implica necessariamente uma revolução ou, como se diria daí por diante, uma "conversão" filosófica. Revolução tão radical que coloca a questão da própria identidade do sujeito: isto é, em linguagem psicológica, seria preciso uma forma sintética especial para unir o eu que pensa, a cera e o eu que a imagina *em uma mesma consciência,* e para unir concomitantemente a cera imaginada à cera pensada na afirmação de identidade: "é o *mesmo* objeto". A imagem, por essência, não poderá fornecer ao pensamento mais do que uma ajuda bastante suspeita. Há problemas que se colocam somente para o pensamento puro, porque seus termos não poderiam ser imaginados. Outros tolerarão o uso de imagens, com a condição de que esse uso seja rigorosamente regulamentado. De qualquer maneira, essas imagens não têm outra função exceto a de preparar o espírito para fazer a conversão. Elas são empregadas como esquemas, signos, símbolos, mas nunca entram como elementos reais no ato propriamente dito de ideação. Abandonadas a si mesmas, elas se sucedem segundo um tipo de ligação puramente mecânica. A psicologia será rejeitada para o terreno das sensações e das imagens. A afirmação da existência de um pensamento puro subtrai o entendimento mesmo às descrições psicológicas: ele não pode constituir o objeto a não ser de um estudo epistemológico e lógico de significações.

Mas a existência independente dessas significações vai talvez nos parecer um contra-senso. Com efeito, devemos tomá-las ou como um *a priori* existindo no pensamento, ou como entidades platônicas. Nos dois casos elas escapam à ciência indutiva. Se

quisermos afirmar os direitos de uma ciência positiva da natureza humana elevando-se dos fatos às leis como a física ou a biologia, se quisermos tratar os fatos psíquicos como *coisas,* será preciso que renunciemos a esse mundo de essências que se oferecem à contemplação intuitiva e na qual a generalidade é dada em primeiro lugar. Deveremos afirmar este axioma de método: não se pode atingir nenhuma lei sem passar primeiramente pelos fatos. Mas, para uma aplicação legítima desse axioma à teoria do conhecimento, será preciso que reconheçamos as leis do pensamento como saídas, elas também, dos fatos, isto é, das seqüências psíquicas. Assim, a lógica torna-se uma parte da psicologia, a imagem cartesiana torna-se o fato individual a partir do qual se poderá induzir, e o princípio epistemológico "a partir dos fatos para induzir as leis" vai transformar-se no princípio metafísico: *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu* (nada existe no intelecto sem ter antes existido nos sentidos). Assim, a imagem de Descartes aparece ao mesmo tempo como o objeto individual de onde o cientista deve partir e como o elemento primeiro que, por combinação, produzirá o pensamento, isto é, o conjunto das significações lógicas. Seria preciso falar aqui do panpsicologismo de Hume. Os fatos psíquicos são coisas individuadas que se acham ligadas entre si por relações externas: deve haver uma *gênese* do pensamento. Assim, as superestruturas cartesianas se desmoronam, não restando mais do que as imagens-coisas. Mas com as superestruturas se desmorona também o poder sintético do eu e a noção mesma de representação. O associacionismo é antes de tudo uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas. Nada existe, em suma, a não ser coisas: essas coisas entram em relação umas com as outras e constituem, assim, uma certa coleção que se chama *consciência.* E a imagem nada mais é do que a coisa na medida em que mantém com outras coisas um certo tipo de relações. Vemos aqui o germe do neo-realismo americano. Mas todas essas afirmações metodológicas, ontológicas e psicológicas decorrem analiticamente do abandono das essências cartesianas. A imagem não se transformou em nada, não sofreu nenhuma modificação enquanto o céu inteligível se desmantelava, pela simples razão de que em Descartes ela já era *uma coisa.* É o advento do psicologismo, que, sob formas diversas, nada mais é do que uma antropologia positiva, isto é, uma ciência que pretende tratar o homem como um ser do mundo, negligenciando o fato essencial de que o homem é também um ser que *representa para si* o mundo e a si próprio no mundo. E essa antropologia positiva acha-se já em germe na teoria cartesiana da imagem. Ela nada acrescenta ao cartesianismo: apenas reduz. Descartes colocava ao mesmo tempo a imagem e o pensamento sem imagem; Hume guarda apenas a imagem sem o pensamento.

Mas talvez se pretendesse guardar tudo no seio de uma continuidade espiritual, afirmar a homogeneidade do fato e da lei, mostrar que a experiência pura é já razão. Neste caso, observemos que se do fato se pode passar à lei, é que o fato era já algo assim como uma expressão da lei, um signo da lei: ou antes, o fato é a própria lei. Nada mais resta da distinção cartesiana entre a essência necessária e o fato empírico. Mas, no empírico, pretende-se reencontrar o necessário. Sem dúvida, o fato *aparece* como contingente; nenhuma inteligência humana, evidentemente, poderá dar a razão da cor desta folha ou de sua forma. Mas é somente porque essa inteligência é limitada por natureza. Não se induz nunca a não ser onde, *de direito,* poderíamos deduzir. As "verdades contingentes" de Leibniz são *de direito* verdades necessárias. A imagem permanece, pois, para Leibniz, um *fato* semelhante aos outros fatos, a cadeira em imagem não é outra coisa senão a cadeira em realidade. Mas, da mesma forma como a cadeira em realidade é um conhecimento confuso de uma verdade *de direito* redutível a uma proposição idêntica, assim

também a imagem nada mais é do que um pensamento confuso. Em uma palavra, a solução de Leibniz é bem um panlogismo, com a diferença de que esse panlogismo não tem senão uma existência de direito, que se superpõe a um empirismo de fato. Psicologicamente, seremos obrigados a reencontrar atrás de toda imagem o pensamento que ela implica *de direito:* mas nunca o pensamento se revelará a uma intuição de fato, nunca teremos experiência concreta do pensamento puro como a que se encontra no sistema cartesiano. O pensamento não aparece a si próprio, mas se revela pela análise reflexiva. Eis por que Leibniz pôde responder a Locke o famoso *nisi ipse intellectus* (exceto o próprio intelecto). No fundo, a imagem dos empiristas se reencontra aqui tal e qual como fato psicológico e é somente a respeito de sua natureza metafísica que Leibniz está em desacordo com Locke.

Um reino do pensamento radicalmente distinto do reino da imagem; um mundo de puras imagens; um mundo de fatos-imagens, atrás do qual é preciso reencontrar um pensamento, que não aparece a não ser indiretamente, como a única razão possível da organização e da finalidade que se pode constatar no universo das imagens (um pouco como Deus, no argumento físico-teológico, se deixa concluir a partir da ordem do mundo): eis as três soluções que nos propõem as três grandes correntes da filosofia clássica. Nessas três soluções a imagem guarda uma estrutura idêntica. Permanece *uma coisa.* Apenas se modificam suas relações com o pensamento, de acordo com o ponto de vista que se assumiu a respeito das relações do homem com o mundo, do universal com o singular, da existência como objeto com a existência como representação da alma com o corpo. Seguindo o desenvolvimento contínuo da teoria da imagem através do século XIX, talvez verifiquemos que essas três soluções são as únicas possíveis, desde que se aceite o postulado de que a imagem nada mais é do que uma coisa e que todas elas são *igualmente* possíveis e *igualmente* defeituosas.

II

O problema da imagem e o esforço dos psicólogos para encontrar um método positivo

O problema da imagem poderia ter recebido do romantismo uma verdadeira renovação. O romantismo, com efeito, em filosofia como em política e em literatura, se manifesta por um retorno ao espírito de síntese, à idéia de faculdade, às noções de ordem e hierarquia, a um espiritualismo que se faz acompanhar por uma fisiologia vitalista. E, na verdade, durante algum tempo, a maneira pela qual se considera a imagem parece bastante diferente dos três pontos de vista clássicos que enumeramos:

"Muitos bons espíritos", escreve Binet,[1] "se recusavam a admitir que o pensamento tem necessidade de signos materiais para se exercer. Parecia-lhes que seria fazer uma concessão ao materialismo. Em 1865, ao se estabelecer uma grande discussão a respeito das alucinações no seio da sociedade médico-psicológica, o filósofo Garnier e alienistas eminentes como Baillarger, Sandras e outros ainda sustentavam que um abismo intransponível separa a concepção de um objeto ausente ou imaginário — ou, por outra, a imagem — e a sensação real produzida por um objeto presente; que esses dois fenômenos diferem não somente em grau, mas em natureza. . ."

Colocava-se, pois, em dúvida o postulado comum às teses de Descartes, de Hume e de Leibniz: a identidade de natureza entre imagem e sensação.[2] Infelizmente, tratava-se como se vê, mais de uma atmosfera geral do que de uma doutrina acabada. A atmosfera mudou rapidamente. Já em 1865 os pensadores citados por Binet podiam ser considerados conservadores: "A idéia de ciência", escreve Giard, "está intimamente ligada às de determinismo e de mecanicismo".

E, sem dúvida, isso é um erro: mas essa ciência determinista e mecanicista é que conquista a geração de 1850. Ora, quem diz mecanicismo diz espírito de análise: o mecanicismo procura reduzir um sistema a seus elementos e aceita implicitamente o postulado de que estes permanecem rigorosamente idênticos, quer estejam em estado isolado ou em combinação. Segue-se naturalmente este outro postulado: as relações que os elementos de um sistema mantêm entre si lhes são exteriores: é esse postulado que se formula ordinariamente sob o nome de princípio de inércia. Assim, para os intelectuais da época que consideramos, tomar uma atitude científica em face de um objeto qualquer — quer se trate de um corpo físico, de um organismo ou de um fato de consciência — é postular, antes de qualquer investigação, que esse objeto é uma combinação de invariáveis inertes que mantêm entre si relações externas. Por um curioso desvio, quando a ciência dos cientistas, a ciência "que se faz", não é, por essência, nem análise nem síntese pura, mas

[1] *Psychologie du Raisonnement,* Paris, 1896. (N. do A.)

[2] Pode ser lida com interesse a tentativa do belga Ahrens de estabelecer uma nova teoria da imagem no seu *Curso de Psicologia,* ministrada em Paris em 1863. Brockhans e Avenarius, ed. (N. do A.)

adapta seus métodos à natureza de seus objetos, uma interpretação simplista de seus progressos reconduziu os filósofos à posição crítica do século XVII e a uma hostilidade de princípio contra o espírito de síntese.

Por conseguinte, todo esforço para constituir uma psicologia científica devia necessariamente reduzir a uma tentativa de converter a complexidade psíquica em um mecanismo.

"As palavras *faculdade, capacidade, poder,* que desempenharam um papel tão grande em psicologia, nada mais são, como veremos, do que nomes cômodos por meio dos quais colocamos juntos em um compartimento distinto todos os fatos de uma espécie distinta;. . . não designam uma essência misteriosa e profunda que dura e se esconde sob o fluxo dos fatos. . . Por esse motivo a psicologia torna-se uma ciência dos fatos, pois nossos conhecimentos são fatos; pode-se falar com precisão e com pormenores de uma sensação, de uma idéia, de uma lembrança, de uma previsão, assim como de uma vibração, de um movimento físico. . . pequeninos fatos bem escolhidos, importantes, significativos, amplamente circunstanciados e minuciosamente anotados, eis hoje a matéria de toda ciência. . . nosso grande problema é saber quais são esses elementos, como nascem, de que maneiras e em que condições se combinam e quais são os efeitos constantes das combinações assim formadas. Tal é o método que se procurou seguir nesta obra. Na primeira parte, destacamos os elementos do conhecimento; de redução em redução, chegou-se aos mais simples, depois às mudanças fisiológicas que são a condição de seu nascimento. Na segunda parte, descreveu-se primeiramente o mecanismo e o efeito geral de sua reunião, depois, aplicando a lei encontrada, examinamos os elementos, a formação, a certeza e o alcance de nossas principais espécies de conhecimento."

É assim que Taine considera a constituição de uma psicologia científica no prefácio de seu livro *De l'Intelligence,* publicado em 1871.[3] Pode ser observado o abandono decidido dos princípios de investigação psicológica estabelecidos por Maine de Biran. O ideal aqui é poder considerar o fato psíquico como "um movimento físico". E, em conseqüência, vemos coexistir no mesmo texto o princípio puramente metodológico e incontestável do recurso à experiência[4] ("pequeninos fatos bem escolhidos, etc.") e uma teoria metafísica, estabelecida *a priori,* sobre a natureza e os fins da experiência. Taine não se limita a prescrever uma ampla utilização da experiência: determina, a partir de princípios não controlados, *o que deve ser* essa experiência, descreve seus resultados antes de a ela se ter reportado e essa descrição implica naturalmente uma porção de asserções dissimuladas sobre a natureza do mundo e da existência em geral. Desde a leitura dessas primeiras páginas, duvidamos que a psicologia de Taine, devido a essa contaminação original, seja dedutiva, e que os fatos inumeráveis — aliás, quase todos falsos — que nos serão apresentados não façam mais do que mascarar o encadeamento puramente lógico das idéias.

A leitura do livro nada mais faz, infelizmente, do que confirmar essas previsões. Pode-se afirmar que não se encontrará em lugar algum uma descrição concreta, uma consideração ditada pela observação dos fatos: tudo é construído. Taine usa primeiramente a análise regressiva e, graças a esse método, opera ingenuamente, e sem suspeitar, um salto do plano psicológico para o plano fisiológico, que em si mesmo não é outra coisa senão o terreno do mecanismo puro. Depois, passa à síntese. Mas, por "síntese", é preciso entender aqui uma simples recomposição. Elevamo-nos dos grupos relativamente

[3] *De l'Intelligence,* t. I, prefácio, 1 e 2. (N. do A.)

[4] Ainda que a experiência seja concebida aqui de modo bastante estreito. (N. do A.)

simples aos grupos mais complexos e o passe de mágica está feito: o fisiológico é introduzido na consciência.

"Não há nada de real no eu, com exceção da fila dos seus acontecimentos. Esses acontecimentos, diversos de aspecto, são os mesmos em natureza e se reduzem todos à sensação; a própria sensação, considerada de fora e pelo meio indireto que se chama percepção exterior, se reduz a um grupo de movimentos moleculares." [5]

E a imagem, elemento essencial da vida psíquica, aparecerá, por sua vez, nessa reconstrução e ocupará nela um lugar determinado de antemão.

"Tudo aquilo que, no espírito, ultrapassa 'a sensação bruta' se reduz a imagem, isto é, a repetições espontâneas da sensação."

Assim, a natureza mesma da imagem é deduzida *a priori.* Nem por um segundo sequer nos reportamos aos dados da experiência íntima. Desde a origem, sabemos que a imagem não é mais do que uma sensação renascente, isto é, em última análise um "grupo de movimentos moleculares". O que significa colocar a imagem como invariável inerte e, ao mesmo tempo, suprimir a imaginação. O espírito é um "polipeiro de imagens"; tal é, pois a constatação final da psicologia analítica. Mas Taine não viu que este era também seu postulado inicial. Os dois grossos volumes de *L'Intelligence* não fazem mais do que desenvolver fastidiosamente esta simples frase que citávamos mais acima:

"Nosso grande problema é saber quais são esses elementos, como nascem, de que maneiras e em que condições se combinam . . ."

Uma vez estabelecido esse princípio, havia necessidade apenas de explicar como as imagens se combinam para dar nascimento aos conceitos, ao juízo e ao racioncínio. Ele toma, naturalmente, suas explicações ao associacionismo. Hume, porém, mais hábil, havia, pelo menos, tentado constituir um fantasma de experiência. Não quis *deduzir.* Por isso suas leis de associação são postas, pelo menos na aparência, no terreno da psicologia pura: são laços entre os fenômenos *tais como eles aparecem* ao espírito. A confusão inicial de Taine entre a experiência e a análise leva-o a constituir um associacionismo híbrido que se exprime ora em linguagem fisiológica, ora em linguagem psicológica, ora nas duas linguagens ao mesmo tempo; assim, seu empirismo puramente teórico se desdobra em um realismo metafísico. Daí esta contradição paradoxal: Taine, para constituir uma psicologia sobre o modelo da física, adota a concepção associacionista que, como Kant mostrou, leva a uma negação radical de toda ciência legisladora. Mas, ao mesmo tempo que ele destrói sem suspeitar a idéia mesma de necessidade e a de ciência no terreno psicológico, mantém, no terreno da fisiologia e da física, um sistema de leis necessárias. E, como afirma que o fisiológico e o psíquico não são senão as duas faces de uma mesma realidade, segue-se que a ligação das imagens enquanto fatos de consciência — a única que nos aparece — é contingente, enquanto a ligação dos movimentos moleculares que as constituem como realidades físicas é necessária. O que tomamos durante muito tempo por um empirismo não é, pois, senão uma metafísica frustrada.

Mas as idéias de Taine, que seduziam por seu aspecto científico, recebiam confirmações de todos os lados. O inquérito de Galton [6] trazia-lhes novas provas de fato. Ao mesmo tempo, de 1869 a 1885, Bastian, Broca, Küssmaul, Exner, Wernicke, Charcot, fundam a teoria clássica da afasia, que tende nada menos que a estabelecer a existência de centros de imagens diferenciados: Déjerine a sustenta ainda em 1914. Outros psicólogos — como Binet no seu primeiro período [7] — tentam conquistar novos domínios

[5] Idem, *ibid.*, p. 9. (N. do A.)

[6] Galton, *Statistics of Mental Imagery* (Mind, 1880); *Inquiries to Human Faculties* (1835). (N. do A.)

[7] Binet, *Psychologie du Raisonnement,* 1896. (N. do A.)

para o associacionismo. A metáfora física que faz da imagem "a sobrevivência de um abalo à excitação que lhe deu nascimento" e a assimila a essas oscilações pendulares que se produzem ainda durante muito tempo depois de o pêndulo ter sido afastado por uma força estranha de sua posição de equilíbrio — essa metáfora e muitas outras do mesmo tipo conhecem rara fortuna. Após Stuart Mill, Taine e Galton fixaram definitivamente a natureza da imagem: é uma sensação renascente, um fragmento sólido destacado do mundo exterior. Qualquer que seja a atitude que os psicólogos venham a tomar em seguida, sempre aceitarão implicitamente a idéia segundo a qual a imagem é uma revivescência. E aqueles mesmos que pretendam estabelecer a existência de sínteses psíquicas não deixarão de manter, a título de sobrevivência ou de elementos de sustentação, os átomos que lhes legou a psicologia de análise.

*

É, com efeito, a *partir* do associacionismo e *contra* ele, que uma nova geração de filósofos vai definir, por volta de 1880, sua posição. Não se rejeitam as idéias de Taine ou de Mill para se voltar à experiência interna. Mas, sob a influência de diversos fatores, pretende-se, ao mesmo tempo, superá-las e conservá-las em uma síntese mais ampla. Entre as razões principais dessa mudança, cumpre citar o êxito crescente do kantismo, do qual Lachelier se faz o paladino na França.[8] Desse ponto de vista, a questão que se coloca aos filósofos poderia ser formulada assim: como conciliar no terreno da psicologia as exigências de uma crítica do conhecimento com os dados da experiência? O que é significativo, porém, é que as descrições de Taine são consideradas como os dados da experiência pura. Trata-se somente de interpretá-los. Que haja imagens-átomos, ninguém duvida: é um *fato*. Que a experiência não revela diretamente nada além dessas imagens, muitos filósofos o admitiriam sem problema. Somente, ao lado da questão de fato, há a questão de direito. De direito deve haver outra coisa: um pensamento que organiza e que supera a imagem a cada instante. Trata-se, pois, de encontrar o direito por trás do fato.

Razões de ordem inteiramente diferente militam, além disso, a favor desse ponto de vista: as idéias políticas e sociais se modificaram. Desconfia-se agora do individualismo crítico por causa de suas conseqüências *morais*. Ele conduz em política à anarquia, leva ao materialismo e ao ateísmo. Pois, nessa época, verifica-se uma forte reação conservadora na França. As idéias de ordem e de hierarquia social retomam toda a sua potência. São denunciados, na Assembléia de Versalhes, os "pensadores do radicalismo . . . (que) não crêem em Deus e nos escritos (dos quais) encontram-se sobre o homem definições que aviltam nossa espécie".[9]

A Assembléia denuncia em bloco as "detestáveis doutrinas" radicais. A burguesia conservadora, amedrontada pela comuna, volta-se para a religião, como no primeiro período do reinado de Luís Felipe. Daí, para os intelectuais do momento, a necessidade de combater a tendência analítica do século XVIII em todos os domínios. É preciso colocar, acima do indivíduo, realidades sintéticas, a família, a nação, a sociedade. *Acima* da imagem individual é preciso restabelecer a existência dos conceitos, do pensamento. Daí o tema proposto para o concurso, a 30 de abril de 1881, pela Academia de Ciências Morais e Políticas:

"Expor e discutir as doutrinas filosóficas que reduzem ao fato da associação as faculdades do espírito humano e o próprio eu. — Restabelecer as leis, os princípios e as existências que as doutrinas em questão tendem a desnaturar ou a suprimir".

[8] Cf. Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*. (N. do A.)

[9] *Rapport Batbie*, 26 nov. 1872. (N. do A.)

Assim, a ciência oficial dá o sinal de partida. Mas, também desse ponto de vista, não se trata de negar a existência de imagens sensíveis e de leis de associação. Ferri, que foi laureado no concurso, escreve:

"Estamos de tal forma persuadidos da importância da associação na produção do conhecimento que, para nós, a questão não está em constatá-la, mas em medi-la".

Chega mesmo a confessar que os dados da introspecção não nos apresentam mais do que imagens-átomos. A experiência está a favor dos associacionistas. É preciso colocar-se em um terreno crítico para superá-los:

"O pensamento puro não é uma ilusão porque apreende-se a si mesmo na consciência reflexiva dos procedimentos intelectuais e dos conceitos, mas sim *por um esforço de meditação e abstração*. Na realidade, o cérebro nunca deixa de trabalhar para ele, de lhe fornecer os fantasmas visíveis, sonoros e tangíveis, os materiais sobre os quais ele imprime sua forma . . ."

Esse texto é marcante: nenhum outro seria capaz de mostrar melhor as incertezas do conhecimento introspectivo. Um autor, cujo objetivo é refutar o associacionismo, acha-se de tal forma imbuído das teorias que quer combater que lhes concede o benefício da experiência, e que, em si mesmo, não percebe mais do que imagens particulares. A atividade do pensamento não lhe aparece senão em seguida a um *esforço de abstração;* ele o afirma, de certo modo, *contra* a experiência. Trinta anos mais tarde, como veremos, cada qual, a seu critério, descobrirá ou acreditará descobrir estados não imagéticos no menor processo intelectual.

E, sem dúvida, essa timidez provém em parte do enorme sucesso dos livros de Taine. Mas há outra coisa. A reação contra o associacionismo é conduzida, antes de tudo, pelo catolicismo conservador. E, para este, a teoria da imagem tem um aspecto religioso que não é negligenciável. O homem é um misto, como diz Aristóteles, um pensamento estreitamente unido a um corpo. Não há um só pensamento que não esteja maculado de corporal. A idéia cartesiana de um pensamento puro, isto é, de uma atividade da alma que se exerceria sem o concurso do corpo, é uma heresia orgulhosa. É por causa dela que Maritain poderá aproximar Descartes dos protestantes. Retorna-se, pois, a Aristóteles, o qual escreveu que não seríamos capazes de exercer atividade intelectual sem o socorro da imaginação;[10] volta-se a Leibniz que, embora protestante, esteve sempre bem mais próximo do pensamento católico do que Descartes. Eis por que não se rejeita o associacionismo: é preciso apenas integrá-lo. O associacionismo é o corpo, é a fraqueza do homem. O pensamento é sua dignidade. Mas nunca a dignidade sem fraqueza, nunca o pensamento sem imagem. É nesse sentido que o R. P. Peillaube escreverá em 1910, em seu livro sobre as imagens:

"As imagens são necessárias para a formação dos conceitos, não há um só conceito que seja inato. A abstração tem precisamente por objetivo, em sua função original e geradora do inteligível, elevar-nos acima da imagem e permitir-nos pensar-lhe o objeto sob uma forma necessária e universal. Nosso espírito não pode conceber diretamente outro inteligível além do inteligível abstrato, e o inteligível abstrato não pode ser produzido a não ser da imagem com a imagem, pela atividade intelectual. Toda matéria suscetível de ser explorada pela inteligência é de origem sensorial e imaginativa . . ."

Eis, pois, subitamente reaparecida, a doutrina leibniziana da relação da imagem com o pensamento. A bem dizer, ela não tem aqui toda a profundidade que Leibniz lhe dera, mas os autores se inspiram expressamente nela e é ela que dá seu matiz particular à filosofia deste fim de século. É bem de Leibniz que procede a idéia de um *pensamento*

[10] Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 432 a 8: *hotán te theorẽ, anánke háma phantásmati theoreĩn. (N. do A.)*

presente em toda parte e, no entanto, inacessível à experiência interna; esta concepção, que já encontrávamos em Ferri, Brochard vai ainda torná-la precisa:

"Pois que o objeto pode ser mudado, *sei* que a imagem não iguala meu conceito. O que o conceito contém a mais é, segundo a expressão de Hamilton, um caráter de universalidade potencial. O pensamento, constrangido a revestir uma forma sensível, aparece um momento como sendo tal objeto, tal exemplo particular e aí repousa em certa medida, mas não se encerra, nem se absorve; ultrapassa as imagens que o exprimem e é capaz de se encarnar mais tarde em outras imagens mais ou menos diferentes".[11]

Chega-se, pois, a uma curiosa concepção do pensamento. Este não tem existência real, concreta, acessível à consciência imediata, uma vez que o dado da introspecção é a imagem. Não tem universalidade em ato, pois, se assim fosse, seria possível apreendê-lo diretamente. Mas é uma universalidade *potencial que concluímos* do fato de que a palavra pode ser acompanhada de imagens bem diferentes. Através dessas imagens particulares deriva-se uma espécie de regra que dirige sua escolha. Mas não há "consciência de regra" no sentido em que o entenderá mais tarde a escola de Würzburg. A regra — que é o conceito — não se dá a não ser em uma imagem particular e como simples possibilidade de substituir esta por outra imagem equivalente. Assim, o aspecto da consciência permanece aquele que Taine havia descrito: imagens, palavras. Mas, em lugar do laço de puro hábito que esse autor estabelece entre umas e outras, Brochard e muitos de seus contemporâneos colocam uma ligação funcional: o pensamento. Se, porém, graças a esta substituição, eles podem reintroduzir todo o racionalismo, permanece o fato de que esse pensamento estranho flutua, obscuro para si mesmo, entre a existência de direito e a existência de fato. Ou, melhor ainda, existe como função mas não como consciência. Não se revela a não ser por seus efeitos: não é nem mesmo a passagem de uma imagem presente para outra imagem que a define, é a simples *possibilidade* de efetuar essa passagem. E se essa possibilidade não é atualmente presente à consciência é porque é uma pura possibilidade lógica: quando muito, ela se manifestaria à reflexão sob a forma de uma insuficiência da imagem como tal.

Tal é a tímida tentativa que faz o racionalismo renascente para combater o associacionismo. Ele se crê encerrado entre os pretensos dados da introspecção ("não há mais na consciência que imagens e palavras") e as pretensas descobertas da fisiologia (as localizações cerebrais). Abandona, pois, a Taine, o terreno dos fatos e se refugia no plano da crítica. É assim que Leibniz respondia outrora a Locke: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu nisi ipse intellectus* (Nada existe no intelecto sem ter antes existido nos sentidos, exceto o próprio intelecto). Assim, Kant respondia a Hume: "Pode ser que no terreno da experiência não se possa descobrir outro laço entre a causa e o efeito que não seja a consecução empírica. Mas para que uma experiência seja possível é preciso que princípios sintéticos *a priori* a constituam".

Mas essa resposta, admissível quando se trata da constituição da experiência, não o é mais quando é preciso, no interior dessa experiência, dar conta do pensamento. O pensamento de que se trata não é constituinte; é a atividade concreta do homem, fenômeno constituído no meio de outros fenômenos. Uma coisa é constituir minha percepção presente (um quarto, livros, etc.) por meio de sínteses categoriais que *tornam* possível a consciência, outra é formar pensamentos conscientes sobre esta percepção *uma vez ela constituída* (por exemplo, pensar: os livros estão sobre a mesa, isto é uma porta, etc.). Neste segundo caso, a consciência existe em face do mundo: se, pois, formo um pensamento sobre o mundo, cumpre que ele me apareça como fenômeno psíquico real. Não há

[11] Brochard, *De l'Erreur*, p. 151. O grifo é meu. (N. do A.)

aqui "virtualidade" nem "possibilidade" que satisfaça: a consciência é ato e tudo o que existe na consciência existe em ato.

De qualquer maneira, não é de duvidar que essa atmosfera nova e essas reivindicações dos direitos da síntese em face da associação mecânica tenham fortemente contribuído para a formação de Ribot, o fundador da psicologia de síntese. Certamente, não é o kantismo que inspira Ribot; menos ainda é ele dirigido por preocupações religiosas. Sua única preocupação é rever a noção tainiana de "psicologia científica". Para ele a ciência é, sem dúvida, análise, mas também é síntese; não basta reduzir tudo aos elementos: há na natureza sínteses que é preciso estudar como tais. Parece, pois, à primeira vista que o ponto de partida de Ribot seja uma reflexão sobre a insuficiência do método dos psicólogos ingleses e de Taine. Mas a idéia mesma de síntese psíquica, não a toma ele da grande corrente de pensamento que consagra nesta época um renascimento do intelectualismo? É bastante curioso comparar ao texto de Brochard que acabamos de comentar o que Ribot escrevia em 1914:[12]

"O pensamento é uma função que, no curso da evolução, se acrescentou às formas primárias e secundárias de conhecimento: sensações, memória, associação. Por conseguinte, de que condições pôde ele nascer? Não podemos, sobre esse ponto, lançar hipóteses ao acaso. Seja como for, ele fez sua aparição, fixou-se, desenvolveu-se. Como, porém, uma função não pode entrar em atividade senão sob a influência de excitações que lhe são apropriadas, a existência de um pensamento puro trabalhando sem nada que o provoque é *a priori* inverossímil. Reduzido a si mesmo, é uma atividade que dissocia, associa, percebe relações, coordena. Pode-se mesmo acreditar que essa atividade é, por sua natureza, inconsciente e que não reveste a forma consciente a não ser por meio dos dados que elabora... Para concluir, a hipótese de um pensamento puro sem imagens e sem palavras é muito pouco provável e, em todo caso, não está provada..."

Acreditar-se-ia ler o texto mesmo de Brochard traduzido para uma linguagem biológica e pragmática. Ribot, como Brochard, mantém a existência de sensações e de imagens ligadas entre si por leis de associação. São as "formas primárias e secundárias do conhecimento". Como ele, faz delas os dados imediatos da introspecção. Quanto ao pensamento, também o considera inacessível à consciência intuitiva. Mas, para Brochard, se o pensamento não se revela à intuição, é porque ele é "potencial"; é uma equivalência funcional de imagens muito diferentes. Ribot exprime-se em termos resolutamente coisistas. O pensamento é uma atividade real mas inconsciente. "Ele não reveste a forma consciente senão pelos dados experimentais que elabora." E, satisfeito com essa noção obscura e contraditória do pensamento inconsciente, esse psicólogo *positivista* conclui *a priori* que a existência de um pensamento puro acessível à consciência é inverossímil. Vê-se quão profunda é a influência de Taine: profunda a ponto de levar um psicólogo experimental a negar resultados experimentais em nome de deduções puras.[13] Para toda essa geração o associacionismo permanecerá como o dado de fato e o pensamento não será mais do que uma hipótese necessária para explicar uma "organização", uma sistematização da qual é muito difícil dar conta pela pura associação. E o positivismo de Ribot, em lugar de se esforçar por descrever a imagem enquanto tal, vai exercer-se a contra-senso, inventando essa noção biológica de um pensamento inconsciente, "surgido" no curso da evolução humana.

[12] Ribot, *La Vie Inconsciente et les Mouvements,* p. 113 ss. Nessas páginas Ribot tenta refutar as conclusões dos psicólogos de Würzburg sobre a existência de um pensamento sem imagem. (N. do A.)

[13] Ribot contestará, de fato, o valor das experiências de Würzburg. (N. do A.)

Vê-se o que significa essa idéia de "síntese" pela qual Ribot difere de Taine. É uma idéia fisiológica: o homem é um organismo vivo no seio do mundo e o pensamento é um órgão que certas necessidades desenvolveram; da mesma forma como não há digestão sem alimentos, não há pensamento sem imagens, isto é, sem materiais provenientes do exterior. Mas, da mesma forma como os progressos da fisiologia fizeram encarar a digestão como um todo funcional, assim também a psicologia nova deve, a partir dos materiais brutos ou elaborados que são os únicos conscientes, reconstituir a unidade sintética do órgão que os elabora. E da mesma forma como a fisiologia sintética não exclui o determinismo, assim também a psicologia nova, considerando a atividade psíquica de síntese como uma função biológica, será resolutamente determinista. Reencontramos, pois, aqui, o tema leibniziano da inseparabilidade do pensamento e da imagem, mas decaído, baixado ao nível do coisismo materialista: o homem é uma coisa viva, a imagem é uma coisa, coisa também o pensamento.

Nada faz sentir melhor essa decadência do que o livro de Ribot sobre a *Imaginação Criadora.* Nessa obra, ele tenta analisar o mecanismo da criação de imagens novas. Mas, naturalmente, coloca o problema nos termos mesmos que teria empregado Taine: pergunta-se como, a partir das imagens fornecidas pela lembrança, podem ser construídos conjuntos novos ou "ficções". E, certamente, começa por afirmar os direitos da síntese:

"Toda criação imaginativa exige um princípio de unidade". Mas esse princípio que ele denomina, sem grande preocupação de coerência, "centro de atração e ponto de apoio" e que concebe como uma "idéia-emoção fixa" não serve, em suma, senão de regulador para processos simplesmente mecânicos.

Haverá, pois, primeiramente, dissociação: a imagem do objeto exterior vai sofrer um trabalho de desmembramento. As causas da dissociação são "internas e externas". As primeiras, ou "subjetivas", são: 1.º a seleção em vista da ação; 2.º causas afetivas que "governam a atenção"; 3.º razões intelectuais, "designando sob esse nome a lei de inércia mental ou lei de menor esforço".[14] As causas externas são as "variações da experiência" que apresenta tal objeto ora provido ora privado de uma certa qualidade: "o que foi associado ora a uma coisa ora a outra tende a ser dissociado das duas".

Essa dissociação liberta certo número de elementos imagéticos que agora vão poder associar-se para formar conjuntos novos. Abordamos a segunda parte do problema:

"Quais são as formas de associação que dão lugar a combinações novas e sob que influência elas se formam?"[15] Vemos que Ribot a formula em termos de associação. As associações podem ser orientadas, dirigidas de fora, mas seria preciso um milagre para suspender suas leis, como para suspender a lei da gravidade. Em suma, da mesma forma como certos economistas propuseram substituir o liberalismo econômico, pregado pelos empiristas ingleses, por uma economia dirigida, pode-se dizer que Ribot substitui o associacionismo livre de Taine e de Mill por um *associacionismo dirigido.*

Há três fatores de associação criadora: um fator "intelectual", um fator "afetivo", um fator "inconsciente".

O fator intelectual é a "faculdade de pensar por analogia": *"Entendemos por analogia uma forma imperfeita de semelhança.* O semelhante é o gênero do qual o análogo é a espécie".

Sobre o fator afetivo ou "emocional", Ribot pouco se explica na *Imaginação Criadora.* Mas a ele volta na *Lógica dos Sentimentos:* há primeiramente aquilo que os psica-

[14] Cf. *Imagination Créatrice,* p. 17 ss. (N. do A.)

[15] Idem, *ibidem,* p. 20. (N. do A.)

nalistas chamaram depois "condensação": "Os estados de consciência combinam-se porque há entre eles um senso afetivo comum".[16] É preciso também assinalar a transferência:

"Quando um estado intelectual foi acompanhado por um sentimento vivo, um estado semelhante ou análogo tende a suscitar o mesmo sentimento. . . quando estados intelectuais coexistiram, o sentimento ligado ao estado inicial, se é vivo, tende a se transferir para os outros".

Poderá, pois, haver condensação, depois transferência, depois novamente condensação e, neste ritmo binário, elementos imagéticos que primitivamente não tinham qualquer relação encontrar-se-ão aproximados e fundidos em um conjunto novo. Quanto ao fator inconsciente, não é ele de uma natureza diferente da natureza dos fatores precedentes: é intelectual ou afetivo; apenas não é diretamente acessível à consciência.

A bem dizer, era indispensável que Ribot recorresse ao inconsciente, pois nenhum dos fatores que considera aparece à consciência. Nunca temos consciência de dissociação, nunca, igualmente, temos consciência de combinações novas: as imagens surgem de súbito e se dão imediatamente pelo que são. Deve-se, pois, supor que todo trabalho se faz fora da consciência. Nem as associações nem os fatores sintéticos nos aparecem: todo esse mecanismo criador é uma pura hipótese. Ribot, tanto quanto Taine, não se preocupa, portanto, em descrever os fatos. Começa pela explicação. A psicologia de síntese, em seus começos, permanece, pois, teórica, como a psicologia de análise. Ela se limita simplesmente a complicar as deduções abstratas acrescentando um fator nas combinações; procura constituir a psicologia ao tipo da biologia, como a outra tentava constituí-la segundo o modelo da física. Quanto à imagem, permanece exatamente para Ribot o que era para Taine. Não será modificada por muito tempo.

*

É, no entanto, no fim do século que se verifica aquilo que se convencionou chamar de revolução filosófica. Nos seus dois livros, *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* e *Matéria e Memória,* aparecidos sucessivamente em 1889 e 1896, Bergson se coloca como adversário decidido do associacionismo: a concepção clássica da afasia e das localizações cerebrais não resiste à crítica; a imagem-lembrança é outra coisa e mais do que uma simples revivescência cerebral; o cérebro não poderia ter por função o armazenamento das imagens; a percepção é um contato direto com a coisa; enfim, essa noção de síntese psíquica, introduzida por Ribot, vai ser radicalmente transformada: a síntese não é simples fator de regulação; toda a consciência é síntese, é o modo mesmo da existência psíquica; não há mais fragmentos sólidos no fluxo da consciência, nem justaposição de estados: mas a vida interior se apresenta como uma multiplicidade de interpretação, ela *dura.* Todas essas afirmações célebres parecem chamadas a renovar a psicologia da imagem. De fato, muitos o acreditam, e existe toda uma literatura sobre o problema bergsoniano da imagem. Citemos somente o artigo de Quercy: "Sobre uma teoria bergsoniana da imaginação"[17] e o artigo de Chevalier e Bouyer: "Da imagem à alucinação".[18] No entanto, um exame atento das concepções de Bergson vai nos mostrar que ele aceita, apesar do uso de uma terminologia nova, o problema da imagem sob seu aspecto clássico e que a solução que lhe dá não traz absolutamente nada de novo.

[16] *Logique des Sentiments,* p. 22. (N. do A.)

[17] *Annales Médico-Psychologiques,* 1925. (N. do A.)

[18] *Journal de Psychologie,* 15 de abril de 1926. Ver também um ensaio de interpretação bergsoniana da alucinação em LHERMITTE, *Le Sommeil. (N. do A.)*

Bergson está longe de encarar esse problema como puro psicólogo: na sua teoria da imagem reencontramos toda a sua metafísica e é preciso criticar primeiramente esse ponto de partida metafísico, se quisermos compreender o papel que ele atribui à imagem na vida do espírito.

Como os empiristas que combate, como Hume, como os neo-realistas, Bergson faz do universo um mundo de imagens. Toda realidade tem um "parentesco", uma "analogia", certa relação com a consciência; e eis por que todas as coisas que nos cercam são chamadas imagens. Mas, enquanto Hume reserva esse nome de imagem à coisa enquanto percebida, Bergson a estende a qualquer espécie de realidade: não é somente o objeto do conhecimento atual que é imagem, mas todo objeto possível de uma representação.

"Uma imagem pode *ser* sem *ser percebida;* pode estar presente sem estar representada."[19]

A representação não acrescenta nada à imagem; não lhe comunica nenhum caráter novo, nenhum *mais:* existe já de fato, virtual e neutralizada, antes de ser representação consciente: está na imagem. Para que exista em ato, é preciso que possa ser isolada das imagens que reagem sobre ela, que, "em lugar de permanecer encaixada no ambiente como uma coisa, dele se destaque como um quadro".[20]

Assim, não se pode mais distinguir, com Descartes, entre a coisa e a imagem da coisa, para procurar em seguida como se estabelece uma relação entre essas duas existências — nem reduzir, com Berkeley, a realidade da coisa à da imagem consciente — nem de reservar, com Hume, a possibilidade de uma existência em si da realidade, sendo a imagem, aliás, a única conhecida: para o realismo bergsoniano, a coisa *é* a imagem, a matéria é o conjunto das imagens:

"Há para as imagens uma simples diferença de grau, mas não de natureza entre *ser* e ser conscientemente percebidas".

Isso quer dizer que todo o conjunto da realidade é dado primeiramente como participando da consciência, ou melhor, como *da consciência:* senão, essa realidade nunca poderia *tornar-se* consciente, isto é, tomar de empréstimo um caráter que seria estranho à sua natureza. Bergson não pensa que a consciência tenha necessariamente necessidade de um correlativo, ou, para falar como Husserl, que uma consciência seja sempre consciência *de* alguma coisa. A consciência aparece nele como uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade: ela não pode nascer onde não está, nem começar, nem acabar de ser. E, em compensação, ela pode ser sem se acompanhar por qualquer ato, nem mesmo por alguma manifestação de sua presença, no estado puramente virtual; Bergson definirá essa realidade dotada de uma qualidade secreta como sendo do insconsciente. Mas o inconsciente que aparece aqui é, precisamente, da mesma natureza que a consciência: não há não-consciente para Bergson; há somente consciência que se ignora. Não há capacidade que se oponha à luz e a receba, constituindo assim um objeto iluminado; há luz pura, fosforescência, sem matéria iluminada; somente, essa luz pura, difusa por toda parte, não se torna atual a não ser refletindo-se sobre certas superfícies que servem ao mesmo tempo de *écran* com relação às outras zonas luminosas. Há uma espécie de inversão da comparação clássica: em vez de ser a consciência uma luz que vai do sujeito à coisa, é uma luminosidade que vai da coisa ao sujeito.

Esse centro, ao mesmo tempo de reflexão e de obscuridade, que atualiza a consciência virtual, é o corpo. É ele que, isolando certas imagens, as transforma em representações atuais. Como se opera essa passagem?

[19] *Matière et Mémoire,* p. 22. (N. do A.)
[20] *Ibidem,* p. 24. (N. do A.)

Não temos necessidade de deduzir a consciência, diz Bergson, uma vez que, postulando o mundo material, foi dado a nós um conjunto de imagens. Não há por que engendrar a consciência a partir da coisa, se, na sua existência mesma, a coisa é já consciência. Mas, por ter mudado os termos do enunciado, Bergson não suprimiu, como acredita, o problema: resta compreender como passamos da imagem não-consciente para a imagem consciente, como o virtual pode ser atualizado. É inteligível que separar uma imagem do resto das imagens seja suficiente para lhe conferir subitamente essa transparência, essa existência para si, que a faz consciência? Ou, se se sustenta que ela a possuía antes, é admissível que essa transparência não tenha existido nem para si nem para nenhum sujeito? Bergson considera negligenciável essa característica essencial do fato da consciência que é a de aparecer precisamente como consciente; e, por ter confundido o mundo com a consciência, tomada por uma qualidade quase substancial, também reduz a consciência psicológica a não ser mais do que uma espécie de epifenômeno, do qual se pode descrever a aparição, mas que não se explica.

Em particular, como pode essa consciência inconsciente e impessoal tornar-se consciência consciente de um sujeito individual? E como, tornando-se "presentes", as imagens virtualmente representadas envolvem subitamente a existência de um "Eu"? É o que Bergson não explica. E, entretanto, toda a teoria da memória é fundada sobre a existência de um tal sujeito e sobre a possibilidade que ele tem de se apropriar de certas imagens e conservá-las.

O corpo age como instrumento de seleção; graças a ele, a imagem torna-se percepção; a percepção é a imagem "relacionada à ação possível de uma certa imagem determinada", que é, justamente, o corpo. Mas como essa relação cria a aparição de um sujeito que chamará este corpo *"meu"* corpo e as outras imagens *"minhas"* representações?

"Dêem-me as imagens em geral", diz Bergson, "meu corpo acabará necessariamente por se desenhar no meio delas como uma coisa distinta, uma vez que elas mudam sem cessar e ele permanece invariável."

A explicação é agradável: o movimento e a imobilidade individualizam certamente a matéria, para falar como Descartes, ou as "imagens", como diz Bergson. Mas deixam, certamente, à natureza sua materialidade, à imagem seu caráter de imagem; o imóvel não aparece como "central"; um "centro" não aparece agindo e, sobretudo, a ação mesma, não sendo nunca mais do que uma imagem, não faz nascer um sujeito que "relaciona a si as ações".

Mas, sem dúvida, não é exatamente o que Bergson quer dizer; na realidade, é preciso supor entre as imagens a presença de um espírito que se define como uma memória. Esse espírito faz, entre as imagens que recolhe, comparações, sínteses, e é ele que distingue *seu* corpo das outras imagens circundantes. Com efeito:

"As imagens, uma vez percebidas, se fixam e se alinham na memória".

Mas isto significa colocarmo-nos no centro de dificuldades insolúveis.

E, em primeiro lugar, se tudo é consciência, que pode ser *uma* consciência? É atividade e unidade, realidade distinta de todas as outras e capaz de *tomar* consciência? Mas, então, seria abusivo denominar "consciência" às realidades passivas que a consciência pode apreender e recairíamos em uma metafísica partindo não do mundo como consciente, mas das consciências em face de um mundo. É ela individualizada por seu conteúdo, o qual é selecionado pelo corpo ao qual ela está vinculada? Mas, então, não se compreende mais como o corpo mesmo com as imagens a ele relacionadas se distingue dos outros corpos com as outras imagens que o cercam, uma vez que as relações de ação da imagem-corpo com as outras imagens são, elas mesmas, imagens.

É, no entanto, a essa segunda solução que Bergson vai se ater.

Mas eis outra dificuldade. Como pode a imagem transformar-se em imagem-lembrança? A imagem é, em suma, uma *coisa* isolada pelo corpo e à qual seu isolamento confere uma qualidade nova: a de ser representada. Mas como, quando a ação do corpo cessa, pode a imagem permanecer isolada e conservar seu caráter de representação? A mesa deveria voltar a ser mesa virtualmente consciente, desde que eu cessasse de olhá-la, uma vez que ela reencontra suas relações com todas as outras imagens do universo; como, pois, pode ela ao mesmo tempo permanecer mesa na minha memória? Isto não significaria, então, que a representação não se define somente pelo isolamento da imagem, mas que aparece como uma existência radicalmente distinta da *coisa?* A passagem do primeiro para o segundo capítulo de *Matéria e Memória* é operada por meio de um puro sofisma: a imagem-representação é primeiramente uma imagem idealmente isolada e realmente ligada a todas as outras e depois torna-se uma imagem-lembrança, vemos seu isolamento ideal transformar-se em isolamento real. Ela se destaca do mundo e se transforma no espírito. Bergson é enganado pela comparação material da imagem com um quadro: parece alguém que, depois de ter isolado um trecho de paisagem olhando através de uma objetiva, pretendesse levar consigo não apenas a objetiva, mas também o trecho de paisagem que se recortou nela. Toda a teoria bergsoniana da memória funda-se sobre o sofisma que explica seu caráter realista; pois essa imagem-quadro a memória leva consigo, precisamente como se leva um quadro que se tirou de uma parede (a memória "reúne as imagens ao longo do tempo e à medida que elas se produzem"). Bergson não esquece que ela é também a imagem-coisa, encaixada nas outras imagens e existindo sem ser percebida, de tal modo que, jogando com o duplo sentido da palavra "imagem", dá à imagem-lembrança toda a plenitude do objeto; ou, melhor ainda, é o objeto mesmo, concebido segundo um novo tipo de existência.

A formação da lembrança é, portanto, contemporânea da formação da percepção; ao se tornar representação, no momento mesmo em que é percebida, é que a imagem-coisa se transforma em lembrança:

"A formação da lembrança não é nunca posterior à da percepção, mas é contemporânea dela. À medida que a percepção se cria, sua lembrança se perfila ao lado".[21]

A lembrança assim constituída: "é imediatamente perfeita; o tempo não poderá acrescentar nada à sua imagem sem desnaturá-la; ela conservará para a memória seu lugar e sua data".[22]

A concepção da imagem proposta aqui por Bergson está longe de ser tão diferente como ele pretende da concepção empirista: para ele, como para Hume, a imagem é um elemento de pensamento que adere exatamente à percepção, apresentando a mesma descontinuidade e a mesma individualidade que esta. Em Hume, ela aparece como um enfraquecimento da percepção, um eco que a segue no tempo; Bergson faz dela uma sombra que duplica a percepção: nos dois casos, ela é um decalque exato da coisa, opaca e impenetrável como a coisa, rígida, fixa, coisa em si mesma.

"As imagens nunca serão, na realidade, mais do que coisas. . ."

E eis por que veremos que o papel da imagem na vida do espírito se aproxima muito em Bergson daquele que desempenha aos olhos dos empiristas. É que, ainda aqui, a imagem foi definida, em primeiro lugar, como "imprimindo-se" no espírito, como um conteúdo do qual a memória nada mais é do que o receptáculo e não como um momento vivo da atividade espiritual.

[21] *"Le souvenir du présent"*, em *Énergie Spirituelle.* (N. do A.)

[22] *Matière et Mémoire*, p. 80. (N. do A.)

Bergson faz questão, no entanto, de observar que estabeleceu, ao contrário dos empiristas, uma diferença de natureza — não de graus apenas — entre percepção e lembrança. Mas essa própria distinção, aliás mais metafísica do que psicológica, vai colocar novos problemas. O que é ela, já vimos: a percepção é a imagem relacionada à ação possível do corpo, mas que permanece ainda encaixada entre as outras imagens; a lembrança é a imagem isolada, destacada das outras como um quadro. Toda realidade possui ao mesmo tempo estas duas características: dispõe o corpo à ação — e se deposita no espírito como lembrança inativa.

"O presente se desdobra a todo instante, em seu jorro mesmo, em dois jatos simétricos, dos quais um recai no passado enquanto o outro se lança para o futuro."[23]

Há, pois, entre a lembrança, inativa, idéia pura e a percepção, atividade ideomotriz, uma diferença profunda. Mas — além de que essa distinção não nos permitirá discriminar na vida concreta a lembrança *atualizada* (a imagem desta mesa que *reaparece)* da percepção — é impossível compreender o que significa esse desdobramento perpétuo do presente, assim como era impossível, há pouco, saber como um isolamento provisório da coisa faz dela bruscamente uma representação: a metáfora do duplo jorro assinala um mesmo sofisma fundamental.

Que é, na verdade, o presente? "Meu presente é, por essência, sensório-motor." É "um corte" que a percepção pratica em uma massa em vias de escoamento. Este corte é precisamente "o mundo material". É, ainda, "uma coisa absolutamente determinada e que se recorta sobre meu passado".

A insuficiência metafísica de semelhante definição do presente e o círculo vicioso que implica (pois esse presente pragmático necessita de um presente ontológico que o torne possível) saltam aos olhos. Mas a crítica desta definição não faz parte do nosso assunto. Aceitemo-la como ela se dá: devemos observar desde já que um presente que é *ação pura* não seria capaz, por meio de desdobramento algum, de produzir um passado inativo, um passado que é *idéia pura* sem ligação com os movimentos e as sensações. Quer consideremos a relação *ação-lembrança* no sujeito ou a relação *imagem-coisa — imagem-lembrança* no objeto, reencontramos o mesmo hiato entre duas espécies de existência que Bergson faz questão de colocar como distintas (já que pretende separar o espírito da matéria, a memória do corpo) e que, não obstante, quer reduzir à unidade: para justificar essas duas operações contraditórias, ele recorreu a um sincretismo da consciência e da matéria. Mas, por ter constantemente confundido o *noema* e a *noese,*[24] foi levado a dotar esta realidade sincrética, que denomina *imagem,* ora de um valor de noema, ora de um valor noético, segundo as necessidades de sua construção. Unificação, não temos nenhuma: mas, sim, uma ambigüidade perpétua, uma oscilação perpétua e sem boa-fé de um domínio ao outro.

Assim, Bergson tentou explicar o que os empiristas tomavam como um dado: a existência de imagens que nascem da percepção. Acabamos de ver que malogrou. Mas a posição que ele tomou obriga-o a resolver um novo problema: como pode a imagem reintroduzir-se no mundo sensório-motor do corpo e da percepção? Como o passado se torna presente?

A imagem-quadro permanece realmente na memória; assim como as imagens-coisas, ela pode ser atualmente consciente ou virtualmente, o que vem a ser para ela o es-

[23] *Énergie Spirituelle,* "Le souvenir du présent". (N. do A.)

[24] Ver mais adiante, no capítulo sobre Husserl, o sentido dessa distinção que deve se impor a todos os que consideram a relação da consciência com o mundo. (N. do A.)

tado de inconsciência. A imensa maioria de nossas lembranças é inconsciente: como voltam elas à consciência?

Há, sobre esse ponto, em Bergson, duas teorias inconciliáveis e que, no entanto, nunca são claramente distinguidas: uma tem sua raiz na psicologia, no biologismo bergsoniano; a outra responde às tendências metafísicas, ao espiritualismo bergsoniano.

A primeira aparece de início como bastante clara; o que é atual é o presente; o presente é definido pela ação do corpo. Evocar uma lembrança é tornar presente uma imagem passada: mas a imagem evocada não é uma simples ressurreição da imagem armazenada, pois do contrário não compreenderíamos como, a propósito de um semblante do qual possuo uma multiplicidade de lembranças distintas correspondentes à multiplicidade de percepções, evoco uma imagem única, que pode mesmo não recobrir nenhuma das lembranças registradas. É preciso, para reaparecer à consciência, que a imagem se insira no corpo, a imagem psicológica, consciente, é uma encarnação no corpo e nos seus mecanismos motores da lembrança pura, inativa, despercebida, que existia no inconsciente. Viver, para o espírito, é sempre "inserir-se nas coisas por intermédio de um mecanismo". A lembrança é submetida a esta condição; no estado puro ela é "clara, precisa, mas. . . sem vida"; parece com essas almas de que fala Platão, que devem deixar-se cair em um corpo para poderem atualizar-se: ela é virtual, impotente. Tem, pois, necessidade, para tornar-se presente, de se inserir numa atitude corporal; chamada do fundo da memória, ela se desenvolve em lembranças-imagens que se inserem em um esquema motor e se torna então uma realidade ativa, uma imagem. Nesse sentido: "A imagem é um estado presente e não pode participar do passado a não ser pela lembrança da qual ela saiu". E Bergson insiste sobre o papel do movimento; mostra que toda imagem visual, auditiva, etc., é sempre acompanhada por um esboço de movimentos, pela criação de esquemas motores. Se nos ativéssemos a essa teoria, a imagem apareceria como uma construção presente, como a consciência de uma atitude definida presentemente por movimentos do corpo. Duas conseqüências resultariam daí: primeiramente, nada distinguiria a imagem da percepção, que é igualmente uma atitude presente, e a imagem seria, como a percepção, ação e não conhecimento; em seguida, a imagem não seria uma lembrança mas uma criação nova, respondendo às atitudes sempre novas do corpo.

Mas se a consciência é definida por Bergson de uma forma vitalista, como uma atualidade resultante da atitude corporal, ela representa também, para ele, a margem que separa a ação do seu atuante, o poder de escapar ao presente e ao corpo, à memória. De onde a segunda orientação de sua teoria das imagens: a lembrança não é consciente apenas como presente, mas também como passado. É assim que, em seu artigo sobre "a lembrança do presente", Bergson, como vimos, admite que, no momento mesmo em que percebemos um objeto, podemos ter uma lembrança dele, daí resultando o fenômeno conhecido sob o nome de paramnésia. Neste caso, evidentemente, a atualidade da lembrança não é definida pelo corpo, uma vez que a representação que nasce da atitude corporal diante de um objeto se chama *percepção:* a lembrança possui aqui uma consciência *sui generis* que lhe permite estar *presente* como *lembrança,* enquanto que a percepção está *presente* como percepção.

Neste caso, o corpo não aparece como útil à lembrança de um modo positivo: dele se exige apenas que não impeça a lembrança de aparecer; não se trata mais de inserir a lembrança no corpo, mas de suprimir o corpo, por assim dizer, como acontece no sono, onde a tensão do sistema nervoso diminui. O sonho e os fenômenos de hipermnésia mostram que riqueza imaginativa pode acompanhar esse aniquilamento fisiológico.

Mas se, de acordo com esta segunda teoria, a consciência se acha diretamente ligada ao espírito, o poder que o corpo possui de desviar a consciência do espírito, de fazê-la

aderir à ação, torna-se impensável; não se vê mais, em absoluto, o que impede as imagens-lembranças de serem perpetuamente conscientes.

É por isso que, como indicávamos, Bergson guardou as duas teorias ao mesmo tempo; o corpo é que faz a atualidade da lembrança, que a faz passar para a consciência clara — e, entretanto, a lembrança é que faz a percepção, simples esquema motor, uma representação consciente. Como é que se opera, efetivamente, essa junção?

A percepção, a ação presente, criam o esquema motor; mas o que faz com que uma lembrança nele se insira é uma espécie de força que pertence com exclusividade a essa lembrança; embora esta seja inatuante, Bergson lhe empresta, na realidade, tendências, potências tão mágicas como poderes de atração que Hume emprestava às imagens. As imagens, em Bergson, procuravam "desenvolver-se em plena luz", sendo preciso um esforço para "inibir sua aparição"; havendo repouso, "as lembranças imóveis, sentindo que eu afastei o obstáculo, levantei a tampa que as mantinha no subsolo da consciência, se põem em movimento"... É por uma verdadeira tensão que o corpo reprime o aparecimento da totalidade das lembranças que desejariam e, de direito, poderiam, todas elas, existir. Estas metáforas são, pelo menos, infelizes. O que foi feito do papel de *écran* e de refletor que havia sido, primitivamente, conferido ao corpo? E que fazemos com a definição famosa: "o inconsciente é inatuante"? Bergson parece ter-se esquecido dela quando descreve longamente a "dança" a que se abandonam as lembranças.

E, além dissso, de onde procede esse apetite das lembranças por uma existência atual? O passado, segundo Bergson, é real pelo menos tanto quanto o presente, que não é mais do que um limite; uma representação inconsciente existe tão plenamente quanto uma representação consciente; de onde procede, então, esse ardor de se encarnar em um corpo cuja natureza lhe é estranha e do qual, para ser, ela não tem a menor necessidade? Por que, ao invés de serem inertes e indiferentes, as lembranças estão "na expectativa... quase atentas"? De modo geral, emprestar a elementos descontínuos, a conteúdos de consciência que, desde o início, foram cuidadosamente separados da consciência total, uma atividade concebida segundo o tipo da atividade espiritual, é expor-se ao risco de fazer intervir noções físico-mágicas perfeitamente impensáveis.

Quanto ao apelo que a percepção "lança" à lembrança, sua natureza não é mais clara. A percepção não é uma representação, mas um esquema motor, e este se esforça por constituir a imagem que vem aderir à percepção. Mas, aqui também, por que a percepção, que é, por natureza, atividade e não especulação, esforça-se por se transformar em representação? E, principalmente, se a percepção não é representação, se a lembrança não é mais que o exato decalque, a sombra da percepção, *de onde é que pode brotar a representação?* "É a lembrança", diz Bergson, "que nos faz ver e ouvir. A percepção seria incapaz de evocar a lembrança que se assemelha a ela." E, com efeito, seria preciso que ela já tivesse tomado forma: mas a forma não vem senão da lembrança. A percepção é a imagem relacionada a certa atitude de meu corpo. Essa atitude é, primeiramente, muito geral e não responde a não ser a determinações muito exteriores do objeto; é pela lembrança que ela se aprofunda, que toma uma significação. Mas de onde podem vir as formas e significações primeiras é o que Bergson não diz em lugar nenhum. Aliás, se, como explica longamente em *Matéria e Memória,* "perceber é lembrar", tomando desta vez percepção não no sentido puro, mas no sentido de representação no presente, é preciso admitir uma das duas coisas: ou a imagem, ao contrário do que ele afirma em outra parte, não leva em si a marca de sua origem passada e se dá como presente — ou então a percepção se dá necessariamente como uma imagem vinda do passado. Uma vez mais vê-se que entre a *imagem-lembrança,* fragmento do passado encarnado em um

esquema motor presente, e a *percepção*, esquema motor presente em que se encarna uma lembrança passada, não seríamos capazes de encontrar uma diferença real. Apesar de seus esforços, Bergson não consegue distingui-las e reencontramos, no fundo dessas teorias especiosas, a simples afirmação dos empiristas: a imagem e a percepção não diferem em natureza, mas somente em grau. Assim, Bergson, após ter distinguido cuidadosamente imagem e percepção no plano metafísico, é obrigado a confundi-las no plano psicológico.

Falta ainda determinar qual o papel que essa imagem-lembrança vai desempenhar na vida do espírito. Já vimos que Bergson é levado a concebê-la como os associacionistas, pois, para estes como para ele, a imagem é um elemento fixo, uma coisa. Não há dúvida de que Bergson combateu com força a concepção associacionista. Não compreendeu, porém, que o associacionismo sempre terá razão contra aqueles que lhe concedem que a imagem é uma coisa, mesmo que restabeleçam o espírito em face dessa coisa. Não viu que o único meio de acabar com essa doutrina invasora seria voltar à própria imagem e provar que ela é radicalmente diferente de um objeto. Preferiu suavizar a noção de consciência e procurou dar a ela a fluidez, a espontaneidade, a vida. Mas todo esse esforço foi em vão: ele deixou subsistir, no seio da duração pura, essas imagens inertes, como paralelepípedos no fundo da água. E tudo está para recomeçar.

Não quero dizer que não se encontre uma crítica cerrada do associacionismo em seus livros. Ele se dedica, de início, ao ataque das idéias de semelhança e de contigüidade concebidas como forças brandas: as imagens, consideradas em si mesmas, não possuem — diz ele — o poder misterioso de se atraírem umas às outras: suas ligações vêm da ação em que elas se inserem, do corpo; toda percepção se prolonga em reações motrizes que utilizam os mecanismos motores montados por percepções análogas e essas reações provocam outras reações que lhes foram anteriormente coordenadas, e assim por diante: tal é, pois, a fonte das ligações de semelhança e de contigüidade que se reduzem a ligações mecânicas do corpo, à memória do corpo ou memória-hábito. Assim, também, a idéia geral não é o resultado de uma superposição de imagens individuais; ela é vivida antes de ser pensada; é, precisamente, uma reação de conjunto a uma situação total e é a similitude das reações correspondentes a diversas situações que constituem sua generalidade. O espírito, portanto, não começa por formar imagens que se reuniriam depois para dar conceitos e ligações particulares; a percepção nos fornece sínteses que não se dissociam em imagens a não ser posteriormente:

"A associação não é, pois, o fato primitivo; é por uma dissociação que começamos e a tendência de toda lembrança a se agregar a outras explica-se por um retorno natural do espírito à unidade indivisa da percepção".[25]

Mas como é que se pode efetuar esse fracionamento? A pergunta é importante, pois Bergson concebe a vida do espírito como oscilante entre dois pólos: o da percepção sintética, que define o presente, e aquele em que as imagens estão expostas exteriormente umas às outras; compreender, inventar, lembrar — de um modo geral — pensar — é sempre passar de um pólo a outro por planos intermediários, menos concentrados do que o primeiro e menos dilatados do que o segundo; viver, para o espírito, não é reunir elementos separados, mas é contrair ou dilatar um conteúdo sintético sempre dado na sua totalidade. De onde vem, pois, a existência desses diferentes planos de consciência e, em particular, como é que o plano do passado, do sonho, sai do plano da ação?

[25] *Matière et Mémoire*, p. 180. (N. do A.)

A relação da imagem à percepção aparece nestas descrições como muito diferente daquela que tínhamos visto até agora. A imagem duplicava a percepção como sua sombra, era a percepção mesma, caindo no passado, era a própria imagem-coisa, só que isolada de sua ambiência de modo a se tornar uma imagem-quadro; agora, ao contrário, parece que a percepção contém sinteticamente uma multidão de imagens às quais a tensão do corpo dá uma unidade indivisa, mas que se dispersam desde que o corpo se relaxa.

É que, como vimos, o papel da imagem na percepção não é totalmente claro; não se sabe de onde nascem, segundo Bergson, as representações primitivas. Em toda percepção complexa se insere uma multidão de imagens jorradas do inconsciente e que constituem ao mesmo tempo a imagem-percepção e a imagem-lembrança. Em um sentido, portanto, há de fato em *uma* percepção multiplicidade de imagens. Só que, se olhamos a imagem-percepção como unidade indivisa, a imagem-lembrança nova que lhe corresponde deve ser tomada também como uma unidade; e, inversamente, se esta é olhada como um composto, é preciso ter a percepção mesma por um composto. Com mais razão, as imagens primitivas têm exatamente o mesmo conteúdo e a mesma concentração que as percepções primitivas.

Que podem significar, aliás, as palavras "fracionamento", "exterioridade", "dissociação", em Bergson, que em outros lugares mostrou tão bem que a vida do espírito não podia ser traduzida por nenhuma metáfora espacial? Se é levado a introduzi-las é, de um lado, porque sabe muito bem que a consciência é a cada instante unidade, mas, de outro lado, sua teoria realista da memória obriga-o a dar aos objetos inconscientes, exatamente, a descontinuidade e a multiplicidade dos objetos do mundo material. Como sua metafísica exige que essa realidade inconsciente, esse armazém de imagens isoladas tenha sempre uma presença efetiva no espírito, a consciência não pode, pois, se diversificar a não ser pelos diversos tipos de unidade que ela dará a essa realidade múltipla. Daí a comparação com os diferentes graus de tensão de um gás, no qual a mesma quantidade de moléculas pode ser contida sob volumes diversos; daí a teoria dos diversos planos da consciência. Mas a idéia de síntese, tão cara a Bergson, é ainda concebida por ele de forma extremamente materialista: sem dúvida, em lugar da antiga *justaposição*, há *fusão* de elementos. Mas a idéia de elementos é conservada. Ao pensamento geométrico e espacial do cartesianismo e dos associacionistas, Bergson tentou substituir um espiritualismo: não conseguiu produzir mais do que uma ficção físico-química, cujas ligações são freqüentemente pré-lógicas.

E, aliás, que sentido pode ter essa fusão? Fala-se em "fusão" das moléculas na teoria cinética dos gases. Se os elementos de um gás pode ocupar um volume variável, é que se reduz o espaço que os separa; mas não seríamos capazes de fazê-los se interpenetrar. Com que direito essas moléculas psíquicas, as imagens bergsonianas, se fundiriam em uma síntese de unificação? Dir-se-á que este é o tipo de síntese característico da consciência? Mas torna-se embaraçoso afirmar esse poder *sui generis* do psíquico, a partir do momento em que construímos uma metafísica realista da memória. A imagem, com efeito, permanece uma coisa, um elemento fixo; agregando-se a outras imagens, não pode produzir mais do que um trabalho de mosaico. Quando o espírito se move em um plano de consciência, qualquer que seja, não se produzem mais do que ligações mecânicas como as que descreve o associacionismo. Há mesmo toda uma região da vida psíquica que Bergson chama de inferior ou mecânica, em que as ligações entre imagens são, segundo sua própria confissão, puramente associativas: é a do sonho e do devaneio.

O que faz a espontaneidade do espírito é a possibilidade de passar de um plano para outro. A passagem se faz por meio daquilo que Bergson denomina esquema dinâmico. O

esquema é uma unidade, uma síntese contendo as regras de seu desenvolvimento em imagens, contendo a "indicação do que é preciso fazer para reconstituir as imagens". Ele "contém em estado de implicação recíproca *o que a imagem desenvolverá em partes exteriores umas às outras"*.[26]

Podemos deixar a memória vagar ao acaso: as imagens suceder-se-ão em um mesmo plano de consciência, serão homogêneas. Mas podemos, ao contrário, "transportar-nos para um ponto em que a multiplicidade das imagens parece condensar-se em uma representação única, simples, indivisa". Neste caso a lembrança consistirá simplesmente em descer do esquema para o plano em que as imagens se acham dispersas.

Compreender, lembrar, inventar, é sempre formar primeiro um esquema, depois descer do esquema para a imagem, preencher o esquema com imagens, o que pode, aliás, conduzir à modificação do esquema no curso de sua realização. Assim seriam explicadas a unidade, a organização da atividade espiritual, da qual é impossível dar conta se partirmos ao contrário, de elementos separados; é do esquema que procedem a flexibilidade e a novidade. E Bergson conclui: "Ao *lado* do mecanismo da associação, há o do esforço mental".

Eis o que basta para datar seu pensamento. Não acreditaríamos estar lendo uma frase de Ribot? Como Ribot, Bergson não viu que não se pode fazer concessão ao associacionismo. Se aceitamos a concepção da imagem fixa e das ligações mecânicas, se introduzimos na consciência uma opacidade, uma resistência que lhe é estranha, um mundo de "coisas", impedimo-nos de compreender a natureza do fato consciente. Como poderá a consciência dominar os elementos estranhos? Ou, em termos bergsonianos, como poderá a flexibilidade do esquema se acomodar à dureza da imagem? Aqui ainda é preciso recorrer à magia. Entre o esquema e a imagem, diz Bergson em termos mais vagos, há "atração e repulsão". Mas vemos muito bem que ele não pode dar conta da seleção que as imagens operam entre si, de sua maneira de reconhecer o esquema em que podem se inserir.

E, principalmente, se as imagens não podem fornecer mais do que "mosaicos", como pode o esquema modificá-las a ponto de fazer com que elas se fundam em uma nova imagem, de uma qualidade irredutível, enfim, como explicar a imaginação criadora? Pois, em última análise, o esquema age somente como catalisador; não é muito diferente do "princípio de unidade, centro de atração e ponto de apoio", cuja existência Ribot postulava. *Antes* dele, não se encontram mais do que imagens separadas; *depois* dele, as imagens são classificadas em uma ordem nova de interdependência: mas nenhuma "força branda" ordenando diretamente as imagens e emanando destas sem intermediários agiria de maneira mais misteriosa para dar os mesmos resultados. Ou então é preciso admitir que o esquema modificou a estrutura interna das imagens. Isso suporia, porém, uma teoria inteiramente diferente das imagens, em que estas apareceriam como *atos* e não como conteúdos e em que, precisamente, o esquema não desempenharia mais papel algum.

Bergson não traz qualquer solução satisfatória para o problema da imagem. Limita-se a superpor dois planos da vida psíquica, a reclamar os direitos do espírito de síntese e de continuidade: não toca, porém, na psicologia da imagem, não a enriquece com qualquer apreciação nova; em momento algum *olhou* suas imagens. Apesar de seus freqüentes apelos a uma intuição concreta, tudo nele é dialética, deduções *a priori*. É a imagem de Taine que passou inteira, sem controle, como uma aquisição incontestável da

[26] *Énergie Spirituelle: "L'éffort intellectuel"*. O grifo é meu. (N. do A.)

ciência, para a metafísica bergsoniana. E o mundo do pensamento, que Bergson tentou, sem felicidade, estabelecer, está irremediavelmente desligado do mundo das imagens e privado de uma porção de recursos.

Acrescentemos que Bergson hesitou muito a respeito desse ponto e que, em certas conferências, atribuiu à imagem uma função incompatível com a natureza que lhe conferem *Matéria e Memória* e a *Energia Espiritual.* Por exemplo, em *A Intuição Filosófica,* olha a imagem como "intermediário entre a simplicidade da intuição concreta e a complexidade das abstrações que a traduzem" e mostra a necessidade de recorrer a este termo mediador "que é quase matéria por se deixar ainda ver e quase espírito por não se deixar mais tocar". O conceito é que aparece, então, como fixo, como espacial e fragmentário; a imagem é mais concisa, mais próxima da intuição? "É em conceitos que o sistema se desenvolve, é em uma imagem que se concentra quando o impelimos para a intuição de onde ele provém".

Assim, cada vez que Bergson fala da intuição, sua tendência é a de, por desconfiança em relação ao pensamento discursivo, restituir à imagem um grande valor. Mas, precisamente por sua teoria do esquema dinâmico, que consagra a impossibilidade de passar da imaginação reprodutora para a imaginação criadora, ele se privou dos meios de relacionar essa função filosófica da imagem à sua natureza psicológica.

Acabamos de constatar o malogro de Bergson em sua tentativa de dar uma solução nova ao problema da imagem. Mas é preciso observar que Bergson, sozinho, não é todo o "bergsonismo". Ele criou, com efeito, uma certa atmosfera, uma maneira de ver, uma tendência a procurar por toda parte a mobilidade, o vivo e, sob este aspecto de alguma forma metodológico, o bergsonismo representa uma grande corrente do pensamento de antes da guerra. A característica principal desse estado de espírito nos parece ser um otimismo superficial e sem boa-fé que acredita ter resolvido um problema quando diluiu seus termos em uma continuidade amorfa. Pode-se, pois, perfeitamente, supor que os bergsonianos, retomando o problema da imagem *contra* Bergson, confeririam a essa uma flexibilidade e uma mobilidade que o mestre lhe havia recusado.

Assim é que Spaier em seus primeiros trabalhos,[27] que se referem expressamente ao pensamento bergsoniano, esforça-se por mostrar que as imagens vivem: nascem e morrem, têm suas "auroras", seus "crepúsculos"; elas crescem e se desenvolvem. A imagem do associacionismo existia *em ato* ou, simplesmente, não existia. A imagem dos bergsonianos será uma passagem da potência para o ato, como o movimento aristotélico. Ela se desenvolve, vai para a atualização e a individuação completa, para uma existência de *coisa* individuada. O aspecto que lhe emprestava o associacionismo não é mais do que o termo ideal do seu desenvolvimento. Mas ela pode deter-se no caminho. Observa-se nos sujeitos uma tendência do pensamento em economizar seu esforço. Ocorre que a compreensão plena de uma idéia precede a expansão total de uma imagem. Então, a imagem desaparece sem ter ido até o fim de suas possibilidades, sem que se tenha, mesmo, podido saber o que seria ela ao termo de sua atualização. A passagem de uma imagem para outra se fazia em dois tempos, para os associacionistas: havia, de início, um puro e simples aniquilamento da primeira, depois uma criação *ex nihilo* da segunda e elas se sucediam sem se tocar, como fazem, na filosofia de Hume, dois fenômenos unidos por uma relação de causalidade. Entre duas imagens que se seguem, os psicólogos bergsonizantes restabeleceram a causalidade transitiva. Poder-se-ia mesmo falar das transformações contínuas de *uma* só imagem, onde a psicologia clássica teria visto uma sucessão de

[27] Spaier, "L'image mentale", *Revue Philos.*, 1914. (N. do A.)

aparições descontínuas. Assim, a imagem se eleva do reino mineral para o reino dos vivos. Cada uma delas se desenvolve segundo suas leis próprias: pretendeu-se substituir a causalidade mecânica de Hume e de Taine, que supõe a inércia dos elementos que ela reúne, por um determinismo biológico. A imagem é uma forma viva, uma vida relativamente autônoma na vida psíquica total. E, por meio dessas metáforas, julga-se que se conseguiu torná-la homogênea ao pensamento.

Ao mesmo tempo, a noção de esquema conhece uma rara fortuna. Psicólogos e lingüistas vão utilizar correntemente essa imagem abreviada, intermediária entre o puro sensível individual e o puro pensamento. Não se deve acreditar, certamente, que o esquema deve sua existência unicamente ao bergsonismo; homens como Baldwin e Revault d'Allonnes sofreram influências bem diferentes antes de constituir sua psicologia do esquematismo. Mas o esquema encontrava no bergsonismo um terreno favorável a seu desenvolvimento. Ele também é uma potencialidade. Pensamento em potência, imagem em potência continua possuindo o papel de "medium" que já tinha em Kant e que Bergson lhe conservou. A bem dizer, é mesmo o único ponto sobre o qual seus partidários concordam. Fica estabelecido que o esquema, como o *daímon* da filosofia platônica, tem uma função mediadora: estabelece uma continuidade entre dois tipos de existência que, em última análise, são inconciliáveis; supera e resolve em seu seio os conflitos da imagem e do pensamento. Mas, precisamente por esse caráter de misto, de síntese conciliadora, a incerteza a respeito da sua natureza é muito grande. Ora é um princípio de unidade carregado de matéria sensível; ora é uma imagem muito pobre, um esqueleto; ora é uma imagem original, pura determinação do espaço geométrico, que pretende traduzir relações ideais por meio de relações espaciais.

Suavização da imagem, criação do esquema: trata-se de um progresso para o concreto? Não o acreditamos. Pensamos, ao contrário, que essas novas teorias são tanto mais perigosas quanto apresentam a aparência de uma renovação da questão, não sendo, embora, mais do que um aperfeiçoamento, uma adaptação ao gosto do dia do antigo erro associacionista.

A imagem é *viva,* dizem. Mas o que pretendem dizer com isso? É simplesmente uma fase *da* vida da consciência total ou, antes, não é mais do que *uma* vida *na* consciência? Basta percorrer a abundante literatura bergsoniana consagrada à questão para ver que a imagem permanece uma *coisa na consciência.* Em primeiro lugar, não perdeu seu conteúdo sensível e, por conseguinte, seu caráter de sensação renascente. Foi apenas suavizada: a imagem de Taine renascia sempre semelhante a si mesma: era uma cópia. A imagem viva, reaparecendo, tira seu sentido do momento da vida psíquica em que aparece. O conteúdo sensível está sempre presente, mas a forma que ele se dá se desfaz e se refaz sem cessar. Acreditou-se, pois, fazer muito liberando a imagem de seu passado: e, de fato, permitiu-se compreender melhor a função criadora da imaginação, uma vez que toda imagem, espontânea, imprevisível, é, em suma, uma criação. Tornou-se, porém, mais compreensível a relação entre a forma e a matéria nessa realidade psíquica que denominamos imagem? De onde procede essa perpétua renovação da imagem, de onde vem sua perpétua adaptação à situação presente, se o seu conteúdo sensível permanece o mesmo? É que tudo — dir-se-á — é atividade na consciência. Muito bem, mas o que quer dizer um conteúdo sensível *ativo?* Será um sensível que tem a propriedade de se transformar espontaneamente? Neste caso, não é mais um sensível. Seja, dir-se-á, não é mais um sensível. Basta para nós que tenha guardado sua *qualidade* irredutível de vermelho ou de rugoso ou de agudo. Mas quem não vê, precisamente, que a inércia, a passividade absoluta, é a condição *sine qua non* dessa qualidade irredutível? Kant observou muito bem, na *Crítica da Razão Pura,* a diferença radical que separa a intuição sensível,

forçosamente passiva, de uma intuição ativa que produziria seu objeto. Mas, além disso, e principalmente, a imagem dos bergsonianos está sempre posta em face do pensamento que a decifra. É mais flexível e mais móvel, sem dúvida, mas permanece impermeável. Devemos *esperá-la;* se, por uma razão qualquer, desaparece antes de se ter formado completamente, não saberemos nunca o que deveria ser. É preciso observá-la, decifrá-la: em uma palavra, ela nos *ensina,* a cada instante, alguma coisa. Que significa isso senão, precisamente, que ela é *uma coisa?* Substituíram-se, não há dúvida, as pesadas pedras de Taine por leves névoas vivas que se transformam sem cessar. Mas essas névoas não deixaram, por isso, de ser coisas. Se tivéssemos querido tornar a imagem homogênea ao pensamento, não deveríamos ter-nos contentado em torná-la diáfana, móvel, quase transparente. Deveríamos ter atacado o seu caráter mesmo de *coisa.* Na falta disso, expomo-nos ao risco de nos ouvirmos dizer: Sem dúvida, o pensamento é fluido, diáfano, móvel — sem dúvida, vemos perfeitamente que aplicais os mesmos termos à imagem. Mas esses termos idênticos não têm o mesmo sentido num caso e no outro. Quando falais da fluidez, da diafaneidade do pensamento, usais, em suma, metáforas que não poderiam ser tomadas ao pé da letra. Quando atribuís as mesmas qualidades à imagem, vós as atribuís *realmente,* pois fizestes dela uma coisa em face do pensamento. E é graças a um puro e simples jogo de palavras que podeis afirmar a homogeneidade do pensamento e da imagem tal como a concebeis. Depois disso, de nada serve dizer que a imagem é um organismo vivo: não suprimistes, com isso, sua natureza de objeto; não a livrastes das leis de associação, assim como o fato de ser vivo não livra um organismo das leis de atração.

Quanto ao esquema, representa ele simplesmente uma tentativa de conciliação entre dois termos externos. Mas o fato mesmo da utilização dessa noção mostra perfeitamente que se persiste em afirmar a existência desses extremos. Sem imagens-coisas não há necessidade de esquemas: em Kant, em Bergson, o esquema nunca foi mais do que um truque para reunir a atividade e a unidade do pensamento à multiplicidade inerte do sensível. A solução do esquematismo aparece, pois, como uma resposta clássica a uma *certa maneira* de formular a questão. Com outro enunciado, a significação mesma do esquema desaparece. Tendes — dizeis — presentemente na consciência uma representação abreviada, muito concreta para ser pensamento, muito indeterminada para ser assimilável às coisas individuais que nos cercam; e denominais essa representação um esquema. Mas por que não seria simplesmente uma imagem? Não confessais, assim, constituindo para essas representações abreviadas uma classe à parte, que reservais o nome de imagem a cópias fiéis e exaustivas das *coisas?* Mas, talvez, as imagens não sejam nunca cópia de objetos. Talvez não sejam mais do que procedimentos *para tornar presentes* os objetos de uma certa maneira. Neste caso, o que é que passa a ser o esquema? Não é mais do que uma imagem como as outras, pois que o que definirá a imagem será a maneira pela qual ela visa o objeto e não a riqueza dos detalhes por meio dos quais o torna presente.

*

No começo do século, no entanto, o problema da imagem vai sofrer modificações bem mais importantes de que essa pretensa "reviravolta" bergsoniana: veremos reaparecer, com efeito, a terceira atitude em face da imagem-coisa, a atitude cartesiana. Marbe publica, com efeito, em 1901, suas *Pesquisas de Psicologia Experimental sobre o Juízo;* imediatamente depois, Binet faz aparecer, em 1903, seu *Estudo Experimental da Inteligência* e abandona definitivamente sua posição de 1896; Ach escreve, em 1905, seu artigo "Sobre a atividade voluntária e o pensamento", Messer suas *Pesquisas de Psicologia Experimental sobre o Pensamento,* Bühler, de 1907 a 1908, seus *Fatos e Problemas para uma Psicologia dos Processos de Pensamento.* Ao mesmo tempo, Marie publica em 1906

sua *Revisão da Questão da Afasia* e envia mais tarde à *Revue Philosophique* um artigo "Sobre a função da linguagem".

Esses trabalhos, de natureza e inspiração muito diferentes, terão, entretanto, como resultado, fazer renascer a concepção cartesiana da relação *imagem-pensamento*. Recordamo-nos do embaraço em que se encontram Brochard, Ferri e todos os racionalistas dos anos 80. Eles se julgavam encerrados entre os dados de fato da fisiologia e os da introspecção. Apesar destas duas grandes leis científicas: há localizações cerebrais — a consciência não constata em si mesma outros fenômenos além das representações imagéticas, apesar destas induções que pareciam sustentadas por uma quantidade e uma variedade considerável de constatações, esses filósofos queriam tentar restabelecer a existência de um pensamento sintético, utilizando-se de conceitos, captando relações, cujos passos seriam regulados por leis lógicas. Daí o recurso a Leibniz e a afirmação pura e simples dos direitos do pensamento. Mas a teoria fisiológica das localizações vai perder bruscamente seu crédito junto aos médicos: havia sido construída, em suma, com base em materiais duvidosos; o recurso à experiência fora feito segundo os métodos preconizados por Stuart Mill e valia simplesmente o que valem, em si mesmos, esses métodos. Marie retoma a questão da afasia, origem da teoria científica das localizações, e mostra que existe, em lugar de inumeráveis perturbações correspondentes cada uma a uma lesão de um centro particular, apenas um tipo de afasia, que corresponde simplesmente a uma queda geral do nível psíquico e, por conseguinte, a uma incapacidade sintética. A afasia é uma perturbação da inteligência. A partir daí a fisiologia vai orientar-se lentamente para uma concepção sintética do cérebro. É um órgão no qual se pode, certamente, distinguir regiões diferentes que têm, cada uma, funções diferentes, mas que não poderia ser reduzido a um mosaico de grupos celulares.

Ao mesmo tempo, os trabalhos da Escola de Würzburg vão transformar a própria concepção dos dados da intuição. Certos sujeitos captaram em si mesmos estados não imagéticos, o pensamento se revelou a eles sem intermediário. Constataram a existência de saberes puros, de "consciências de regras", de "tensões de consciência", etc. No que diz respeito às imagens propriamente ditas, os dados do senso íntimo vêm confirmar as teorias dos bergsonianos: a imagem é flexível, móvel, os objetos que aparecem em imagem não estão submetidos à mesma individuação que os da percepção.

Tal é, pois, a grande novidade das teorias de Würzburg: o pensamento aparece a si mesmo sem nenhum intermediário; pensar e saber que se pensa são uma só coisa. Pudemos comparar, há pouco, o esforço de Leibniz e de seus sucessores para provar, pela ordem mesma das imagens, a existência de um pensamento além das imagens, com o argumento físico-teológico. Mas aqui não há mais necessidade de prova: assim como Deus se manifesta à contemplação do místico, o pensamento se deixa captar por uma experiência privilegiada. E o valor dessa experiência privilegiada é garantido pelo *cogito* cartesiano.

Não está em nosso desígnio expor os trabalhos da Escola de Würzburg: encontrar-se-ão sobre a questão uma porção de monografias em francês, em inglês e em alemão. Sobre o valor e o alcance da introspecção experimental, tudo já foi dito. Gostaríamos somente de observar que os psicólogos alemães não vieram sem idéias preconcebidas à experiência.

Para dizer a verdade, seus trabalhos não têm um objetivo exclusivamente psicológico. Poder-se-ia mesmo dizer que visam a limitar rigorosamente o domínio da psicologia. Foram concebidos sob a influência das *Logische Untersuchungen (Investigações Lógicas)* de Husserl, cujo primeiro tomo é constituído por uma crítica exaustiva do psicologismo sob todas as suas formas. A esse psicologismo, que visa a reconstituir a vida do pensamento por meio de "conteúdos de consciência", Husserl opõe uma concep-

ção nova: existe uma esfera transcendente de significações, que são "representadas" e não "representações", e não poderiam, de maneira alguma, se deixar constituir por conteúdos. A este mundo de significações corresponde evidentemente um tipo de estados psíquicos especial: os estados de consciência que *se representam* essas significações e que podem ser intenções vazias ou intuições mais ou menos claras, mais ou menos plenas. De qualquer maneira, a significação e a consciência de significação escapam à psicologia. O estudo da significação como tal voltará à lógica. O estudo da consciência de significação pertencerá, após uma "conversão" especial ou "redução", a uma disciplina nova, a fenomenologia. Reencontramos aqui o que havíamos observado em Descartes: as essências e a intuição das essências, os atos de juízo, as deduções escapam inteiramente à psicologia, concebida como um estudo genético e explicativo que vai do fato à lei. Ao contrário, são as essências que tornam a psicologia possível.

Ora, justamente, um dos cuidados dos psicólogos de Würzburg foi verificar no terreno da introspecção experimental o antipsicologismo de Husserl. Se Husserl dizia a verdade deveria haver estados especiais na corrente da consciência que seriam, precisamente, consciências de significação. E se os estados existissem, sua característica essencial seria a de limitar a psicologia, de constituir as suas fronteiras. Eles se deixariam, com efeito, descrever e classificar e, por esse motivo, pertenceriam ainda aos psicólogos: mas seria preciso, pelo fato mesmo de sua existência, renunciar a explicá-los, a mostrar sua gênese a partir de conteúdos anteriores: eles representam, com efeito, a maneira pela qual a lógica se dá à consciência humana.

Quando os psicólogos de Würzburg descobriram pensamentos puros, pensaram, pois, ter provado a existência do lógico puro e essa concepção *a priori* do pensamento lhes ditava sua atitude em face da imagem. Esta permanece o psíquico puro em face do lógico puro, o conteúdo inerte em face do pensamento. Entre o mundo das imagens e o mundo do pensamento há um abismo, precisamente o abismo que encontrávamos em Descartes. E Bühler retomará, por sua própria conta, a famosa passagem das *Meditações* em que Descartes mostra que só o entendimento pode pensar um pedaço de cera na sua verdadeira natureza; escreverá, com efeito:

"Afirmo que, em princípio, todo objeto pode ser plena e exatamente pensado sem a ajuda de imagens".[28]

Segue-se que a imagem, na opinião desses psicólogos, nada mais seria para o pensamento do que embaraço. Ela representa a reaparição inoportuna da coisa no meio das consciências de significação. Eis por que Watt pôde escrever: "Toda imagem se apresenta como um impedimento *(Hemmung)* para os processos ideativos".

A imagem é uma sobrevivência, um órgão em vias de regressão e, já que se pode sempre tornar presente um objeto em sua essência pura, é sempre uma perda de tempo e uma degradação usar imagens. Assim, a imagem guarda, para Watt e Bühler, seu caráter dirimente de *coisa.* Eles não o estudaram tendo em vista ela mesma, não tiraram partido da rica messe de fatos que suas experiências lhes trouxeram. Sua teoria da imagem guarda, pois, um caráter puramente negativo e, por conseguinte, a imagem permanece para eles o que era para Taine: uma revivescência da coisa.

*

Se os psicólogos de Würzburg compreenderam bem Husserl, se não havia uma psicologia inteiramente nova a constituir a partir das *Logische Untersuchungen,* é o que procuraremos determinar mais adiante. Por enquanto, basta mostrar como essa concep-

[28] Bühler, *Tatsachen und Problem,. . .* etc. Intergedanken, 321. *Arch.f. ges. Psych.,* 1907, t. IX. (N. do A.)

ção do pensamento puro — que, apesar de Ribot, Titchener, etc., se torna uma aquisição da psicologia — permanece ainda incerta e confusa. Com efeito, mais ou menos na mesma época, Binet faz experiências com suas sobrinhas e descobre o pensamento sem imagem.[29] Mas ele não recorre à experiência livremente e sem preconceitos. Partiu do associacionismo e somente mais tarde é que sofreu a influência da psicologia de síntese. Em conseqüência guardou, quase sem o saber, a velha concepção da imagem tainiana. O que pretende é estabelecer *contra* a imagem a existência de um pensamento. E, imediatamente, a imagem lhe aparece como uma "magra gravura", como uma moeda de um cêntimo, quando o pensamento é uma moeda de mil francos. Sem dúvida, ela entra agora nas combinações sintéticas, mas a título de elemento discreto.

Mas, sobretudo, não espera que a experiência lhe revele a existência ou a natureza do pensamento: já possui sua concepção, ou melhor, hesita entre duas concepções opostas.

O pensamento aparece-lhe freqüentemente como um *fato* acessível à introspecção — quando ele comenta, por exemplo, a célebre fórmula de um de seus pacientes: "O pensamento me aparece como um sentimento igual aos outros". Mas, neste caso, sob a influência do pragmatismo biológico da época, faz disso a tomada de consciência de uma atitude corporal. Temos diante de nós um cartesianismo decaído, tombado ao plano do naturalismo, assim como Ribot representava a decadência do leibnizianismo. Assim, encontramos nessa época não somente as grandes metafísicas (reaparecidas em Brochard e em Bühler, por exemplo), mas ainda suas projeções sobre o terreno de um naturalismo que se acredita tanto mais "positivo" quanto é mais grosseiro.

Mas, dessa concepção, Binet escorrega insensivelmente para outra: meditando, à maneira de Brochard, sobre a inadequação da imagem e da significação, conclui que o pensamento não *pode* ser nada mais do que a imagem. Neste caso, sem deixar o plano naturalista, ele se transporta para o terreno do direito. Escreve então esta frase famosa, em plena contradição com suas descrições anteriores:

"O pensamento é um ato inconsciente do espírito que, para se tornar consciente, tem necessidade de imagens e palavras".

Assim, o pensamento permanece uma realidade, uma vez que a noção de direito se tornou mais pesada e se hipostasiou na de inconsciente, mas não é mais acessível a si mesma. Se penso a frase "partirei amanhã para o campo", pode ocorrer que ela não seja acompanhada em meu espírito senão da imagem vaga de um quadrilátero de relva. Neste caso — diz Binet — a imagem é insuficiente para dar todo o sentido contido nas palavras. É preciso, pois, colocar o complemento necessário fora da consciência, no inconsciente.

Mas há aqui uma grave confusão. *De direito* esta frase: "Partirei amanhã para o campo" envolve o infinito. Primeiramente, é preciso que haja um "amanhã", isto é, um sistema solar, constantes físicas e químicas. É preciso também que eu ainda viva, que nenhum acontecimento grave tenha abalado minha família ou a sociedade em *que vivo*. Estas condições são, sem dúvida, implicitamente requeridas por essa simples frase. Além disso, como Binet disse muito bem, o sentido da palavra "campo" é inesgotável; seria preciso acrescentar: o sentido da palavra "eu" e o das palavras "partir" e "amanhã". Finalmente, recuamos assustados diante da profundidade dessa inocente pequena frase. É o caso de recordar a observação de Valéry: não há uma palavra que possamos compreender se vamos até o fundo.

[29] *Étude Expérimentale de l'Intelligence,* 1903. Criticou-se freqüentemente a escolha dos pacientes (muito jovens) e a dos testes (muito fáceis). Cf. Ribot, *La Vie Inconsciente et les Mouvements.* (N. do A.)

Mas Valéry acrescenta: "Quem se apressa, compreendeu", o que significa que, *de fato,* nunca vamos ao fundo. O sentido inesgotável da frase citada existe, mas é virtual e social: existe para o gramático, para o lógico, para o sociólogo; mas o psicólogo não deve preocupar-se, pois não encontrará o equivalente desse sentido nem na consciência, nem em um problemático inconsciente inventado para as necessidades da causa. Não há dúvida de que há casos em que o pensamento tende a explicar toda a compreensão de uma frase. Mas se, como no caso que nos ocupa, encontramos nada mais do que uma magra imagem, não seria mais válido perguntar se não há também um magro pensamento em nosso espírito? Ou, melhor ainda: não tivemos consciência senão da imagem. Afinal de contas, essa imagem não seria a forma mesma sob a qual o pensamento apareceu à consciência? Este quadrilátero de relva verde não é qualquer quadrilátero. Reconheço-o: é um pedaço do grande prado que está situado abaixo do meu jardim. É lá que costumo ir me sentar. De outro lado, não é um quadrilátero anônimo desse prado: é exatamente o lugar que escolhi para me estender. Precisamente, dir-se-á, como o sabeis, senão pelo pensamento? Mas esta pergunta contém um postulado oculto: é que a imagem é diferente do pensamento, que ela é o seu suporte. Nesse caso, teria como este a mesma relação do signo com a significação. Mas o que é que o prova? Não é *a priori* possível que a imagem, em vez de ser um apoio inerte do pensamento, seja o *pensamento* mesmo sob uma certa forma? Talvez a imagem não seja nada mais do que um signo. Talvez esse quadrilátero de relva, longe de ser uma anônima gravura, constitua um pensamento preciso. No limiar de um estudo sobre as relações da imagem com o pensamento, teria sido preciso desembaraçar-se do preconceito associacionista, que faz da imagem uma massa inerte, e de uma falsa concepção do pensamento, que, pela confusão entre o real e o virtual, faz entrar o infinito na menor de nossas idéias. Binet não foi até esse ponto; que ele permaneceu associacionista até o fundo da alma é o que mostra bem o texto seguinte, que data de pouco antes de sua morte:

"(A psicologia) estuda um certo número de leis que chamamos mentais para apô-las às leis da natureza externa, das quais diferem, mas que, propriamente falando, não merecem esse nome de mentais, uma vez que são . . . leis das imagens e que as imagens são elementos materiais. Se bem que isto pareça absolutamente paradoxal, a psicologia é uma ciência da matéria, a ciência de uma porção de matéria que tem a propriedade de pré-adaptação".[30]

*

Assim, pois, em 1914 reencontramos sem modificação as três grandes atitudes que havíamos descrito no primeiro capítulo. O associacionismo sobrevive ainda, com alguns partidários tardios das localizações cerebrais; é principalmente latente em um grande número de autores que, apesar de seus esforços, não foram capazes de se desembaraçar dele. A doutrina cartesiana de um pensamento puro que pode substituir a imagem no terreno mesmo da imaginação conhece, com Bühler, uma revivescência de prestígio. Um grande número de psicólogos sustenta, enfim, com o R. P. Peillaube, a tese conciliadora de Leibniz. Experimentadores como Binet e os psicólogos de Würzburg afirmam ter constatado a existêntica de um pensamento sem imagem. Outros psicólogos, não menos preocupados com os fatos, como Titchener e Ribot, negam a existência e até a possibilidade de semelhante pensamento. Não estamos mais adiantados do que no momento em que Leibniz publicava, em resposta a Locke, seus *Novos Ensaios*.

[30] Binet, *L'Âme et le Corps,* Paris, 1908. Binet morreu em 1911. (N. do A.)

É que o ponto de partida não mudou. Em primeiro lugar, conservou-se a velha concepção da imagem. Não há dúvida de que experiências como as de Spaier[31] revelaram uma espécie de vida onde, há trinta anos passados, não se via mais do que elementos fixos. Há auroras de imagens, crepúsculos; a imagem se transforma sob o olhar da consciência. Não há dúvida de que as pesquisas de Philippe[32] mostraram uma esquematização progressiva da imagem no inconsciente. Admite-se agora a existência de imagens genéricas; os trabalhos de Messer revelaram, na consciência, um grande número de representações indeterminadas e o individualismo berkeliano está completamente abandonado. A velha noção de *esquema,* com Bergson, Revault d'Allones, Betz, etc., volta à moda. Mas o princípio não é abandonado: a imagem é um conteúdo psíquico independente que pode servir de suporte ao pensamento mas que tem também suas leis próprias; e se um dinamismo biológico substituiu a concepção mecanicista tradicional, não é menos verdade que a essência da imagem continua sendo a passividade.

Em segundo lugar, o problema da imagem é abordado sempre com as mesmas preocupações. Trata-se sempre de tomar posição em face da questão metafísica da alma e do corpo ou da questão metodológica da análise e da síntese. O problema da alma e do corpo não é, sem dúvida, sempre formulado ou, ao menos, não é formulado nos mesmos termos: mas não deixou de conservar toda a sua importância. A imaginação permaneceu, com a sensibilidade, o domínio da passividade corporal. Quando Brochard, Ferri, Peillaube, lutam contra o associacionismo de Taine e procuram limitá-lo, sem suprimi-lo, o que querem é restabelecer, acima das leis do corpo, a dignidade e os direitos do pensamento. O centro da questão não se deslocou: trata-se sempre de compreender como pode a passividade da matéria receber uma forma, como pode a passividade sensível ser *atuada* pela espontaneidade do espírito. Ao mesmo tempo, a psicologia procura sempre seu método e as soluções que dá aos grandes problemas da imaginação aparecem antes como *demonstrações de método* do que como resultados positivos. Em vez de ir diretamente à coisa e de formar o método sobre o objeto, define-se primeiramente o método (análise de Taine, síntese de Ribot, introspecção experimental de Watt, crítica reflexiva de Brochard, etc.) e, *em seguida, aplica-se esse método* ao objeto, sem perceber que, ao se dar o método, forjou-se ao mesmo tempo o objeto.

Se aceitamos essas premissas, não há, não pode haver mais do que três soluções. *Ou* se postula *a priori* o valor da análise. Neste caso afirma-se, ao mesmo tempo, um materialismo de método, pois que se vai, como Comte mostrou profundamente, tentar explicar o superior pelo inferior; e esse materialismo de método poderá converter-se facilmente em um materialismo metafísico.

Ou então afirma-se a necessidade de utilizar simultaneamente a análise e a síntese. Com isto se restabelecem, diante da imagem, as sínteses do pensamento. Neste caso, segundo a atitude metafísica adotada, o pensamento representará o espírito em face do corpo ou o órgão biológico em face do elemento. Mas a imagem e o pensamento serão dados como inseparáveis e aquela como o suporte material deste.

Ou, ainda, reivindicam-se simultaneamente os direitos metafísicos de um pensamento puro e os direitos metodológicos de uma síntese inanalisável. Mas, como se conservou a imagem a título de elemento inerte, será limitado o domínio das sínteses puras e veremos coexistir dois tipos de existência psíquica; o conteúdo inerte com suas leis associativas e a espontaneidade pura do espírito. Nesse caso, haverá entre o pensamento

[31] Spaier, "L'image mentale", *Revue Philos.,* 1914. (N. do A.)
[32] Philippe, *L'Image.* (N. do A.)

imaginativo e o pensamento sem imagens não somente diferença de natureza, mas, como mostramos a propósito de Descartes, *diferença de sujeito*. A dificuldade aqui será mostrar como esses dois sujeitos vão poder fundir-se na unidade de um eu.

Entre essas três concepções, estaremos obrigados a escolher? Fizemos a exposição histórica das dificuldades que cada uma delas suscita. Vamos tentar mostrar agora que as três devem necessariamente malograr, porque todas aceitam o postulado inicial do renascimento dos conteúdos sensíveis inertes.

III

As contradições da concepção clássica

Spaier, em sua obra sobre *O Pensamento Concreto*, publicada em 1927, assinala que as pesquisas experimentais sobre a natureza da imagem mental se tornaram cada vez mais raras, após os trabalhos da Escola de Würzburg. E isto porque a maioria dos psicólogos considera a questão como regulamentada: aqui, como em quase toda parte, chegou-se a um ecletismo. Dessa tendência a conciliar, a atenuar, a enfraquecer, o artigo que Meyerson acaba de divulgar no *Nouveau Traité* de Dumas é muito significativo. Na corrente da consciência considera-se sempre a imagem como um estado substantivo, mas se reconhece nela uma certa mobilidade. Ela vive, transforma-se, há auroras e crepúsculos de imagens; isto é, procura-se fazer com que esse antigo "átomo" psíquico se beneficie da flexibilidade que a idéia de continuidade conferiu a toda a vida psíquica.

"É preciso fazer com que a psicologia tradicional entenda que suas imagens com arestas vivas não constituem senão uma mínima parte de uma consciência concreta e viva. Dizer que a consciência não contém mais do que estas espécies de imagens é o mesmo que dizer que um rio não contém senão baldes de água ou outros volumes fundidos e amoldados em seus recipientes, potes, litros ou tonéis. Coloquemos, se quiserdes, todos esses baldes e recipientes no rio: permanece ao lado a água livre em que estão mergulhados e que continua a correr entre eles."[33]

Uma estrutura autônoma que se chama imagem é mantida em face do pensamento, mas se reconhece que o pensamento penetra profundamente a imagem, pois — afirma-se — toda imagem *deve ser compreendida.*

"Nossa consciência da imagem implica nossa consciência (mais ou menos explícita) de sua significação e as imagens com as quais se ocupa a psicologia não são puros signos desprovidos de significação. Em outros termos, a imagem é compreendida e. . . no pensamento ordinário nossa atenção não está sempre, nem o mais freqüentemente, dirigida para as imagens: está dirigida em primeiro lugar para sua significação."[34]

Assim, também, escreve Spaier: ". . . Na maior parte do tempo nossa atenção não se dirige para o objeto da intuição sensível (para a imagem ou a percepção), mas para a significação".[35]

Não se pensa na possibilidade de negar a estrutura sensorial da imagem; mas insiste-se no fato de que ela já é *elaborada* pelo pensamento. Essa elaboração, por sua vez, é concebida sob a velha forma de "fragmentação" e de "recomposição", isto é, em suma, de uma combinação de elementos materiais. Mantém-se um modo de ligação próprio às

[33] James, *Précis de Psychologie*, p. 214, citado por Meyerson, *in art. cit.*, p. 559. (N. do A.)

[34] Hoernlé, *Image, Idea and Meaning*. Mind, 1907, p. 75-76. Citado por Meyerson. (N. do A.)

[35] Spaier, *La Pensée Concrète*, p. 201. (N. do A.)

imagens e que se parece bastante com a associação, porque continua sendo mecânico; mas atribui-se a ele um papel cada vez menor e é motivo de regozijo poder escrever: "Aí está, pois, um novo domínio que escapa à associação",[36] como se a função do psicólogo fosse a de conquistar para a associação terras novas, pôlderes.

Assim, tudo foi reencontrado e recolocado em seu lugar: conservou-se o plano da imagem e do pensamento, mas se procurou fazer prevalecer a idéia de continuidade: suprimiram-se as delimitações nítidas; insistiu-se na idéia de unidade da consciência e isto permite, por um passe de mágica, fundir o pensamento à imagem e a imagem ao pensamento em nome da predominância do todo sobre os elementos que o compõem. Chegamos então, satisfeitos, a escrever páginas como a que segue, onde a vontade de conciliar, de dar razão a todo mundo, afirma-se de maneira bem divertida.

"A imagem serve pois de signo... Ela tem uma significação, uma relação a algo diferente dela; é um substituto. Tem um conteúdo intelectual, é a indicação de uma realidade lógica. Nunca está completamente isolada: faz parte de um sistema de imagens-signos e é compreendida graças a esse sistema. Não é inteiramente fluida, tem bastante estabilidade, precisão, forma e homogeneidade de forma, para poder ser comparada a outras imagens e outros signos. É um complexo: o significante e o significado, o 'sensível' e o 'inteligível' nela se misturam, formando um todo indissolúvel. Pode-se perceber lados, faces, camadas de significação ou detalhes de aspecto sensível, mas, quando se isola assim uma parte, para compreendê-la deve ser relembrado o conjunto...[37] Ela pode ser mais ou menos ativa. Pode ser uma simples ilustração que se arrasta, de alguma forma, atrás do pensamento e não serve a seu progresso. E pode ser também uma atividade: atividade positiva que orienta, guia; ou atividade negativa, que retém ou pára. É um corrimão que impede o pensamento de cair para fora de seu caminho, mas é também, algumas vezes, uma barreira atravessada no caminho. Quando é flexível, plástica, móvel, é que pode oferecer ao pensamento um socorro mais ou menos eficaz; quando, ao contrário, é muito precisa, muito concreta ou estável, quando dura, ela detém o pensamento ou faz com que ele se desvie."[38]

A atitude de I. Meyerson é a de muitos bons autores. Entretanto, a solução com que se satisfazem não resiste a um exame sério. Segundo a expressão de Pascal, as dificuldades foram "cobertas" mas não "afastadas". De modo geral, é preciso desconfiar da tendência moderna a substituir ao atomismo associacionista uma espécie de contínuo amorfo no qual as oposições e os contrastes se diluem e se desvanecem. O pensamento, a percepção sintética de relações, e a imagem dos associacionistas são certamente muito incompatíveis. Ora, é ainda a imagem dos associacionistas que nossa psicologia "sintética" quer dar como socorro ao pensamento. Somente por cima das ligações mecânicas foi lançado um véu de bruma: é o que se chama duração. O pensamento dura, diz-se, e as imagens duram: é a base de uma aproximação possível. Mas que importa se não duram da mesma maneira? O ecletismo contemporâneo quis guardar, graças a uma penumbra bergsoniana, o nominalismo racionalista de Descartes e os "dados experimentais" de Würzburg, o associacionismo como o modo de encadeamento mais baixo e a tese leibniziana de uma continuidade entre os diferentes modos de conhecimento, notadamente entre a imagem e a idéia. Aceita-se muito bem a existência de dados brutos que constituiriam a matéria mesma da imagem, mas afirma-se que esses dados, para fazer

[36] Meyerson, *id.*, p. 578. (N. do A.)
[37] Meyerson, *loc. cit.*, 582. (N. do A.)
[38] Id., *ibid.*, 588. (N. do A.)

parte da consciência, devem ser *repensados*. Constitui-se assim, dialeticamente, uma espécie de processo neoplatônico da imagem quase bruta, "estável, precisa, concreta", ao pensamento quase puro que contém ainda, apesar de tudo, uma materialidade sensível quase imponderável. Mas, sob essas descrições vagas e gerais, a incompatibilidade persiste: a imagem, na realidade, permanece profundamente material. Quando Meyerson nos expõe, por exemplo, que a imagem deve ser compreendida pelo que figura e não pelo que aparenta, ele introduz, por isso mesmo, uma distinção entre a natureza própria da imagem e a maneira pela qual o pensamento apreende e, daí, assimila a imagem a um símbolo material — como o é uma bandeira, por exemplo — que é sempre *em si* noutra coisa (madeira, pano, etc.) do que aquilo que queiramos ver nele. De modo geral, aliás, desde que fazemos da imagem um signo que deve ser compreendido, colocamos, em conseqüência, a imagem fora do pensamento: o signo, na realidade, continua sendo, apesar de tudo, um apoio exterior e material para a intenção significante. Assim reaparece, com a teoria em aparência puramente funcional da *imagem-signo,* a concepção metafísica da imagem-rastro. Do mesmo modo, quando Spaier atribui ao juízo apenas a possibilidade de distinguir a imagem da percepção, efetua naturalmente uma assimilação do objeto tal como aparece em imagem com o objeto material da percepção: com efeito, somente caracteres extrínsecos permitiriam diferenciá-los. Esta imagem que o pensamento *decifra, penetra, dissocia e recompõe* pode muito bem ter adquirido, desde alguns anos, uma flexibilidade que não tinha até então. Permanece, no fundo, a imagem material da filosofia clássica: e quando nos dizem que ela não é nada se não a pensamos, confessamos não compreender claramente, uma vez que se reconhece, ao mesmo tempo, que ela é outra coisa do que o fato de nela pensarmos. Em lugar de dissolver as teses em presença dum continuísmo vago, teria sido melhor considerá-las de frente e tentar identificar seu postulado comum e as contradições essenciais a que conduzem. Mostramos no capítulo precedente que o postulado comum dessas diferentes teorias era o da identidade fundamental entre a imagem e a percepção. Vamos tentar mostrar agora que esse postulado metafísico, quaisquer que sejam as conclusões que dele se tirem, deve necessariamente conduzir a contradições.

1.º O PROBLEMA DAS "CARACTERÍSTICAS DA IMAGEM VERDADEIRA"

O primeiro passo de nossos filósofos foi no sentido de identificar imagem e percepação: o segundo deve ser no sentido de distingui-las. O fato que a intuição bruta nos apresenta é o de que há imagens e percepções; e sabemos muito bem reconhecer umas e outras. Em conseqüência, após a identificação *metafísica,* somos obrigados, necessariamente, a dar conta deste dado *psicológico: de fato,* operamos espontaneamente uma distinção radical entre esses estados psíquicos. Notemos de imediato, que havia duas maneiras de colocar esta nova questão: podia-se perguntar como a estrutura psíquica "imagem" se dava à reflexão *como imagem* e a estrutura "percepção" *como percepção.* Limitava-se então o problema a seu aspecto estritamente psicológico e não se fazia intervir os *objetos* da percepção e da imagem. Essa maneira de proceder poderia ter conduzido, talvez, mais cedo ou mais tarde, a esta constatação: a despeito da metafísica, há entre a imagem e percepção uma diferença de natureza. Mas a maioria dos autores encarou a questão de forma bem diferente. Não perguntaram a si mesmos se as formações psíquicas se dão imediatamente à consciência *pelo que elas são:* colocaram-se do ponto de vista metafísico-lógico da *verdade.* A discriminação que toda consciência faz espontaneamente entre a imagem e a percepção, transformaram-na tacitamente em uma distin-

ção entre o verdadeiro e o falso. Assim, Taine pôde dizer que a "percepção era uma alucinação verdadeira". Verdade e falsidade não são concebidas aqui como critérios intrínsecos, à maneira de Espinosa. Trata-se de uma relação ao objeto. Estamos em face de um mundo de imagens. Aquelas que têm um correspondente exterior são chamadas verdadeiras ou "percepções", as outras são chamadas "imagens mentais". Percebe-se o passe de mágica: os dados do senso íntimo são transformados em relações externas de um conteúdo de consciência com o mundo; e a distinção imediata entre os conteúdos é substituída por uma classificação desses conteúdos com relação a outra coisa diferente deles. Assim, a teoria metafísica da imagem pensa ir ao encontro dos dados da psicologia: mas não se reúne a eles verdadeiramente, pondo-se de acordo apenas com um *equivalente* lógico.

Aliás, o mais difícil não está feito: falta encontrar as "características da imagem verdadeira",[39] entendendo-se que a imagem verdadeira não apresenta nenhuma diferença de natureza com relação à imagem falsa. Só há três soluções possíveis.

A primeira é a de Hume: imagem e percepção são idênticas em natureza, mas diferem em intensidade. As percepções são "impressões fortes", as imagens "impressões fracas". É preciso reconhecer em Hume o mérito de considerar a distinção entre imagem e percepção como imediata: ela se faz por si mesma, sem que haja necessidade de se recorrer a uma interpretação de signos ou a uma comparação; ela se opera mecanicamente, em certa medida: por si mesmas as impressões fortes remetem as impressões fracas a um nível inferior de existência. Infelizmente, essa hipótese não resiste ao exame. Estabilidade, riqueza e precisão das percepções não seriam suficientes para distingui-las das imagens. Em primeiro lugar, porque essas qualidades são muito exageradas.

"Constantemente", observa Spaier a respeito, "nossos ouvidos, nossa boca, experimentam impressões muito confusas, muito indistintas, às quais não prestamos quase atenção, seja porque são de origem muito longínqua, seja porque, mesmo de origem próxima, elas não têm relação direta com nossa conduta."[40]

Por esse motivo faremos delas imagens? Além disso, há a questão dos limiares: para que uma sensação franqueie o limiar da consciência, é preciso que tenha uma intensidade mínima. Se as imagens são da mesma natureza, será preciso que elas tenham ao menos essa intensidade. Mas, então, não serão elas confundidas com as sensações de mesma intensidade? E por que a imagem do barulho de um tiro de canhão não aparece como um fraco ruído real? Como se explica que *nunca* tomemos nossas imagens por percepções? Mas, dir-se-á, às vezes isto acontece. Posso, por exemplo, tomar um tronco de árvore por um homem.[41]

Sem dúvida, mas não há neste caso confusão entre uma imagem e uma percepção: há falsa interpretação de uma percepção real. Não há — e voltaremos a isso — exemplo de que uma imagem de homem surgida subitamente em nossa consciência seja tomada por um homem real, realmente percebido. Se não dispuséssemos mais do que da intensidade para distinguir a imagem da percepção, os erros seriam freqüentes; constituir-se-iam mesmo, em certos momentos, no crepúsculo, por exemplo, mundos intermediários compostos de sensações reais e de imagens, a meio caminho entre o sonho e a vigília:

[39] Cf., por exemplo, Maldidier, "Les caractéristiques probables de l'image vraie", *Revue de Metaphysique, 1908. (N. do A.)*

[40] Spaier, *loc. cit.*, 121. (N. do A.)

[41] O exemplo que Spaier discute à p. 121 é exatamente desse tipo. (N. do A.)

"Acreditar", escreve Spaier, "que a certeza bem fundada é um problema de força e de vivacidade das impressões é simplesmente restaurar a *phantasía kataleptiké* dos estóicos."[42]

Em uma palavra, se a imagem e a percepção não se diferenciam, de início, em *qualidade*, é inútil procurar distingui-las, em seguida, pela quantidade.

É o que Taine compreendeu muito bem:

"(A imagem)", escreve ele, "é a própria sensação, mas consecutiva e ressuscitante e, *de qualquer ponto de vista que a consideremos*, nós a vemos coincidir com a sensação".[43]

Em conseqüência, será preciso renunciar a fazer uma distinção intrínseca entre uma imagem *isolada* e uma sensação *isolada*. Em uma palavra, não há mais reconhecimento da imagem como imagem. Ao contrário, a imagem se oferece ao senso íntimo *primeiramente* como sensação.

"Há dois momentos na presença da imagem: um afirmativo, outro negativo, o segundo restringindo em parte o que foi posto no primeiro. Se a imagem é muito precisa e muito intensa, esses dois momentos são distintos: no primeiro momento, ela parece exterior, situada a tal distância de nós quando se trata de um som ou de um objeto visível, situada em nosso paladar, nosso nariz, nossos membros quando se trata de uma sensação de odor, de sabor, de dor ou de prazer local."[44] Assim, a imagem *por natureza* se afirma como sensação, acarreta espontaneamente nossa crença na existência de seu objeto. Vemos o que se segue e que é o resultado direto da atitude metafísica por nós assinalada: é que a imagem enquanto tal perde seu caráter de dado imediato. Para a tomada de consciência de que o objeto que aqui está me é dado presentemente *em imagem* é necessária uma operação. Chegamos, assim, à segunda solução do problema das "características da imagem verdadeira". Operar-se-ia, segundo Taine, que a propõe, uma discriminação mecânica entre as sensações e as imagens.

"A imagem ordinária não é, pois, um fato simples, mas duplo. É uma sensação espontânea e consecutiva, que, pelo contraste de uma outra sensação não espontânea e primitiva, sofre uma diminuição, uma restrição e uma correção. Ela compreende dois momentos: o primeiro em que parece situada e exterior, o segundo em que essa exterioridade e essa situação lhe são retiradas. É produto de uma luta, sua tendência a parecer exterior é combatida e vencida pela tendência contraditória e mais forte que o nervo abalado suscitou no mesmo instante."[45]

Assim, a consciência de imagem é imediata e a luta entre a sensação consecutiva e a sensação primitiva não é mais do que um episódio do *struggle for life* darwiniano. O mais forte vence. Taine tem o cuidado de acrescentar que a vitória pode ficar com a sensação "consecutiva e espontânea". Neste caso, há alucinação. Para que a imagem seja reconhecida como imagem, isto é, "faça o seu efeito normal", é preciso que exista uma sensação *antagonista*. Na falta dessa sensação — ou se por acaso a imagem é mais forte —, temos diante de nós um objeto que, *de fato*, não existe.

A bem dizer, essa tese é muito obscura. Em primeiro lugar, é de ordem fisiológica ou psicológica? Onde se opera a discriminação? Taine parece hesitar e não querer escolher. Por vezes poderíamos julgar que as sensações e as imagens se opõem enquanto acontecimentos conscientes:

[42] Spaier, *loc. cit.*, p. 121. (N. do A.)

[43] Taine, *De l'Intelligence*, t. I, p. 125. (N. do A.)

[44] Taine, *ibid.*, p. 89. (N. do A.)

[45] Taine, *ibid.*, t. I. p. 99. (N. do A.)

"... A memória retornando, as imagens e as idéias reaparecem, envolvem a imagem por seu cortejo, entram em conflito com ela, lhe impõem sua ascendência, tiram-na de sua vida solitária, reconduzem-na à vida social, laçam-na em sua dependência habitual".[46]

Outras vezes, lemos a descrição de um verdadeiro mecanismo cortical de inibição:

"Quando um alucinado, olhos abertos, vê a três passos uma figura ausente e tem diante de si uma simples parede forrada com papel cinzento com barras verdes, a figura cobre um pedaço da parede, tornando-o invisível; as sensações que deveria provocar esse pedaço são, pois, nulas; entretanto, a retina e provavelmente os centros ópticos são abalados de maneira ordinária pelos raios cinza e verdes; em outros termos, a imagem preponderante aniquila a porção de sensação que a contradiria".[47]

Parece tratar-se aqui de uma inibição cortical e, além disso, não se compreende por que as sensações de verde e cinza são *inibidas* em lugar de serem simplesmente reduzidas à condição de imagens. Na verdade, Taine não decide porque, como vimos mais acima, nunca teve uma idéia clara da distinção entre o fisiológico e o psicológico.

Por outro lado, como se deve entender essa "ajustagem", essa "correção"? A sensação espontânea e consecutiva, dizem-nos, é, de início *situada* e *exterior*. E Taine cita uma grande quantidade de exemplos. É o livreiro Nicolai que percebe uma figura da morte *"à distância de dez passos"*. É um pintor inglês que "toma" seus modelos "em seu espírito" e os "coloca *sobre uma cadeira"*. É um amigo de Darwin que, tendo um dia "olhado muito atentamente, com a cabeça inclinada, uma pequena gravura da Virgem e do menino Jesus..., ficou surpreso (ao se reerguer) por perceber, na *extremidade oposta do apartamento,* uma figura de mulher com uma criança nos braços".

Depois, sob a influência da sensação antagonista, a sensação espontânea perde sua situação e sua exterioridade. Eis o que parece difícil de admitir. A exterioridade, com efeito, é uma qualidade intrínseca da primeira representação como da segunda; não é uma relação. Como, pois, pelo contato com uma impressão contraditória, a primeira sensação poderia perder sua exterioridade? Certamente, é difícil conceber, por exemplo, um homem e uma mesa ocupando o mesmo lugar. Mas, se o homem está "a dez passos de mim", não será a presença da mesa no mesmo lugar que fará com que ele deixe de estar a dez passos. Taine, cujo vocabulário é, como o espírito, muito impreciso, talvez confunda exterioridade e objetividade. Mas a dificuldade continua a mesma: pergunto que antagonismo mecânico poderá fazer passar ao subjetivo uma imagem que se afirma, de início, como objeto.

Vemos o que faltava a Taine: seu associacionismo lhe proibia recorrer a um juízo de discriminação. Mas todas as suas explicações visam a constituir com operações mecânicas um equivalente associacionista desse juízo.

Ele não o consegue. Primeiramente, seu conceito de "sensação contraditória"[48] toma de empréstimo sorrateiramente ao juízo uma de suas qualidades. Só dois juízos, na realidade, podem contradizer-se. Não posso dizer ao mesmo tempo do mesmo objeto: *é branco e não é branco*. Mas duas sensações não podem contradizer-se: elas se *compõem*. Se projeto "a dez passos" a imagem de um quadrado de pano branco e se nesta mesma distância se encontra, no mesmo instante, um quadrado de pano negro, não haverá dois objetos antagonistas que se mantenham mutuamente em choque: simplesmente, verei um

[46] Taine, *De l'Intelligence*, p. 99. (N. do A.)

[47] Taine, *ibid.*, p. 101. (N. do A.)

[48] Taine, *ibid.*, p. 101. "É o *redutor especial,* a saber, a sensação contraditória." (N. do A.)

quadrado de pano cinza. Assim, para admitir que as sensações e as imagens se excluem mutuamente, é preciso já ter entendido, sob o nome de imagem, um juízo.

Outra observação nos fará compreender isto ainda melhor. Estou no meu quarto, sentado à minha mesa. Ouço ligeiros ruídos que a arrumadeira faz na peça vizinha. Ao mesmo tempo, lembro-me distintamente, com seu ritmo, seu timbre, sua entonação, de uma frase que ouvi pronunciar antes de ontem. Como é que os leves barulhos que vêm da peça vizinha podem "reduzir" a "sensação consecutiva" da frase, se eles não conseguem cobrir os fracos ruídos de vozes que sobem da rua? Será que não diríamos que eles distinguem entre o que é preciso reduzir e o que é preciso deixar passar? Será que essas sensações de ruído não teriam já *algo do juízo?* Ou ainda, se devemos deixar à teoria de Taine o benefício de uma lógica rigorosa, *devo* ter aqui uma alucinação auditiva. Mas, neste caso, não é cem, nem mil, é uma seqüência incessante de alucinações que vou ter. Pois o silêncio de meu quarto, o do campo, que *não são* sensações, não poderiam agir como redutores. Bastaria, então, que fôssemos atingidos de surdez para nos tornarmos loucos furiosos?

Há além disso, em Taine, ao lado da tese de uma redução puramente mecânica e sem dúvida fisiológica — mas que, apesar dela mesma, faz apelo ao juízo —, o esboço de uma outra teoria da redução, que estabelece explicitamente a contribuição do juízo. Não escreve ele, com efeito:

"... Além dos pesos constituídos pelas sensações, há outros mais leves, que, entretanto, *bastam ordinariamente e no estado de saúde para tirar à imagem sua exterioridade;* são as lembranças. Essas lembranças, elas próprias, são imagens, mas coordenadas e afetadas de um recuo que as situa sobre a linha do tempo... Juízos gerais adquiridos pela experiência são associados a elas e, juntos, formam um grupo de elementos ligados entre si, equilibrados uns com relação aos outros, de sorte que o todo é de uma consistência muito grande e empresta sua força a cada um dos elementos". [49]

É verdade que, duas páginas mais adiante, [50] assustado sem dúvida com as conseqüências desta explicação, que ameaça acarretar a ruína da teoria mecânica dos redutores, ele acrescenta:

"Quando uma imagem, adquirindo uma intensidade extraordinária, anula a sensação particular que é seu redutor especial, a ordem das lembranças pode subsistir quanto quiser e os juízos podem se verificar, temos uma alucinação; para dizer a verdade, nós nos sabemos alucinados, mas nem por isso a imagem deixa de parecer exterior; nossas outras sensações e nossas outras imagens formam ainda um grupo equilibrado, mas esse redutor é insuficiente, pois não é especial".

Em uma palavra, a teoria dos redutores de Taine é uma tentativa para traduzir em termos mecanicistas uma tese mais flexível e mais profunda que confiaria à espontaneidade do juízo o cuidado de discriminar entre imagem e sensação. É esta última concepção — única que conta e que se encontra já subentendida nas duas outras — que vamos distinguir agora. Nós já a encontramos em Descartes e vimos então suas insuficiências no interior do sistema cartesiano. Trata-se agora de explicar de modo geral por que não podemos nos satisfazer com ela.

Parte-se, novamente, da afirmação segundo a qual sensação e imagem são idênticas em natureza. Afirma-se uma vez mais que uma imagem *isolada* não se distingue de uma percepção *isolada.* Mas desta vez a discriminação será o produto de um ato judicativo do espírito. O juízo é que vai constituir dois mundos, o do imaginário e do real; e é ainda o

[49] Taine, *De l'Intelligence,* 115. (N. do A.)

[50] Taine, *ibid.,* 117. (N. do A.)

juízo que decidirá, uma vez constituídos esses dois mundos, se tal conteúdo psíquico deve ser colocado em um ou outro. Resta saber *em função de que características* julgaremos. Não pode ser senão em função das relações externas, isto é, de um lado, do modo de aparição de sucessão e de encadeamento e, de outro, da compatibilidade ou incompatibilidade do conteúdo considerado com os universos que constituímos. O que não fosse compatível com a coerência e a ordem do mundo real, que uma longa aprendizagem nos permitiu reconhecer e construir, nós colocaríamos do lado da subjetividade pura. Spaier, que defende essa tese, escreve:

"É julgando do acordo ou do desacordo de um dado sensível, seja com o sistema de meu universo exterior atual, seja com o de minha imaginação (que longas, incessantes experiências me ensinaram a distinguir do primeiro), é fazendo juízos de comparação, de adequação, de inadequação, de dependência, etc., que classifico uma impressão entre as percepções reais ou entre as imagens". [51]

Aqui duas observações se impõem: primeiramente, o critério da verdade evoluiu. Não se trata mais de uma relação de conformidade ao objeto externo. Estamos em um mundo de representações. O critério passou a ser o acordo das representações entre si. Desembaraçamo-nos, assim, do realismo ingênuo. Mas o indício do verdadeiro continua exterior à representação em si mesma: é pela comparação que se estabelece se devemos incorporá-la ou não ao grupo "realidade".

Ao mesmo tempo, o problema das "características da imagem verdadeira" muda profundamente de sentido. Não há mais dados "imagem" ou dados "objeto". A partir de dados neutros, trata-se de construir um sistema objetivo. O mundo real não é, mas se faz, sofre incessantes retoques, se suaviza, se enriquece; tal grupo, tido durante muito tempo por objetivo, é, finalmente, afastado; ao contrário, outro, durante muito tempo isolado, será subitamente incorporado ao sistema. O problema da discriminação das imagens é idêntico ao da construção do objeto. A imagem é, entre os dados sensíveis, o que não pode passar para o objetivo. A imagem é a subjetividade. Nunca nos distanciamos tanto do psicológico: em vez de a natureza da imagem como tal nos ser revelada por uma intuição imediata, somos obrigados a dispor, para afirmar de um conteúdo que é imagem ou percepção, de um sistema de referências infinito. Na prática, naturalmente, contentar-nos-emos com algumas comparações bem feitas, mas daí resultará uma conseqüência bastante grave: o juízo discriminativo nunca será mais do que *provável*. É assim que Maldidier, no artigo citado mais acima, fala das "características *prováveis* da imagem verdadeira". É que, na realidade, a certeza só poderia resultar de um exame comparativo levado até o infinito; e, além disso, o próprio sistema de referências se modifica constantemente. Por exemplo, um positivo ateu que se converte, aceita os dogmas e crê nos milagres, não terá mais o mesmo sistema de referências que antes. Chegamos, pois, a esta conclusão paradoxal: em vez de a natureza profunda da imagem nos ser revelada por um conhecimento imediato e certo, *nunca* estaremos seguros de que tal conteúdo psíquico aparecido em tal dia, a tal hora tenha sido, verdadeiramente, uma imagem. A introspecção é inteiramente despojada de seus direitos em proveito do juízo e a consciência em face dos seus dados próprios adota a atitude hipotético-experimental que toma comumente em face do mundo exterior.

O caráter artificial dessa concepção salta aos olhos. Ninguém aceitará que seja preciso recorrer a um sistema de referências infinito para estabelecer a discriminação entre

[51] Spaier, *La Pensée Concrète*, p. 120. (N. do A.)

uma imagem e uma percepção. Que cada um se reporte à sua experiência interna. Estou sentado, escrevo, vejo os objetos que me cercam; formo, por um momento, a imagem de meu amigo Pedro: todas as teorias do mundo não poderão impedir o fato de que, no momento mesmo em que a imagem apareceria, eu *sabia* que era uma imagem. O exemplo que Spaier cita em apoio de sua tese [52] não é convincente. Trata-se de uma leve crepitação que ele ouve um dia, antes de sair de casa:

"A chuva estará começando a cair? Escuto, repito a operação. Ela me revela a persistência do ruído. Eis uma primeira observação, um primeiro *indício.* Vou me contentar com ele? Absolutamente. *Pois* os meus ouvidos podem estar zumbindo. Vou até a janela; nenhuma gota de água nos vidros. Mas a chuva pode estar caindo verticalmente. Abro, *por conseguinte,* a vidraça e me inclino para fora. . . etc.". [53]

Quem alguma vez precisou fazer tantos esforços para distinguir uma imagem de uma percepção? Se a imagem de um pequeno barulho tivesse atravessado meu espírito, eu a teria reconhecido imediatamente como imagem, sem ter necessidade de olhar os vidros ou de abrir a janela. Na verdade, pode-se admitir que a cena contada por Spaier não tenha sido completamente inventada para atender às necessidades da causa. Mas um grave erro infiltrou-se nesse raciocínio. Não é para distinguir a imagem de um pequeno barulho de uma percepção que essa série de provas (que se prolonga ainda durante duas páginas) foi feita: é para distinguir uma falsa percepção de uma verdadeira. E, naturalmente, quando não se admite entre imagem e percepção outra diferença além da que separa o falso do verdadeiro, é fatal que seja chamada imagem toda percepção falsa. Mas é justamente isso que é inadmissível para um psicólogo. Perceber um homem no lugar de uma árvore não é formar uma imagem de homem, mas, simplesmente, *perceber mal* uma árvore. Permanecemos no terreno da percepção e, até certo ponto, percebemos corretamente: há, de fato, um objeto — a dez passos de nós — na penumbra. É realmente um corpo delgado, esguio, com um metro e oitenta de altura aproximadamente. etc. Enganamo-nos, porém, em nossa maneira de apreender o *sentido* desse objeto. Assim também, se apuro os ouvidos para saber se escutei mesmo um rumor, no fundo isto quer dizer que procuro discernir *se é mesmo um rumor* que ouvi: posso ter tomado um ruído orgânico, o ruído de minha respiração, por exemplo, [54] pela crepitação da chuva.

Mas, além disso, aceitando a discussão no terreno mesmo em que se colocou Spaier, como admitir que o juízo, classificando uma representação entre as imagens, possa, ao mesmo tempo, suprimir sua exterioridade? Taine, que entrevira a discriminação por meio do juízo, não se enganara a esse respeito. Ele escrevia, como vimos:

". . . a ordem das lembranças pode subsistir quanto quiser e os juízos podem se verificar, temos uma alucinação; na verdade, sabemo-nos alucinados, mas a imagem não *deixa* de parecer menos exterior. . ."

É bem isso, na realidade, que parece dever verificar-se na hipótese de Spaier: vejo um homem sentado diante de mim, meu juízo pode muito bem me convencer de que se trata de uma visão, de um fantasma; não deixarei, por isso, de ver o homem sentado diante de mim. Ou devemos acreditar que o juízo recorta e constrói paralelamente a exterioridade e a interioridade em um grupo de conteúdos psíquicos neutros? Seria ir de encontro ao bom senso e aos dados atuais do problema da percepção.

[52] Não é certo que Spaier teria aceito sem reservas a tese que expusemos na página precedente. Mas quisemos, principalmente, marcar uma direção e descrever uma atitude geralmente adotada hoje. (N. do A.)

[53] Spaier, *loc. cit.*, 121. O grifo é meu. (N. do A.)

[54] Ver a este respeito as interessantes observações de Lagache sobre o papel do ritmo respiratório nas alucinações auditivas em *Les Hallucinations Verbales et la Parole,* Paris, 1934. (N. do A.)

Mesmo admitindo-se, porém, que esse procedimento de discriminação pudesse algumas vezes dar certo, na maioria dos casos seria inoperante. Em primeiro lugar — e muito freqüentemente —, faria com que tomássemos percepções por imagens. É que, na realidade, verifica-se a cada instante em torno de nós uma grande quantidade de pequenos incidentes estranhos, objetos que se movem sozinhos (em aparência), que estralam ou gemem, aparecem ou desaparecem, etc. Todos esse acontecimentos fantásticos, depois de submetidos à reflexão, explicam-se da forma mais simples do mundo, mas à primeira vista deveriam nos surpreender; deveríamos ser tentados, ao menos por um instante, a colocá-los entre as imagens. Eu estava certo de ter colocado meu chapéu no armário e eis que o encontro sobre a cadeira. Vou duvidar de mim, "não crer em meus olhos"? Nem um só instante. Poderia esgotar-me na busca das explicações: mas o que seria obrigado a tomar como estabelecido de um extremo a outro de minhas reflexões, sem mesmo me preocupar em ir tocar com os dedos o seu forro, é que o chapéu que vejo é mesmo o *meu* chapéu *real.* Creio que meu amigo Pedro está na América. Eis que o vejo à esquina de uma rua. Será que vou dizer que "é uma imagem"? Absolutamente: minha primeira reação é a de verificar como é possível que ele já tenha voltado: será que foi chamado? estará doente algum dos seus familiares? etc. Lembro-me mesmo de ter encontrado certa vez um antigo companheiro de colégio que eu acreditava morto. Na realidade, verifica-se uma contaminação entre duas lembranças, mas eu seria capaz de jurar que havia recebido a participação de sua morte. Essa convicção não impediu, entretanto, que meu primeiro pensamento, ao percebê-lo, fosse: "Eu estava enganado; não é ele que está morto, deve ser fulano de tal, etc." Aonde pretendemos chegar? A isto: em lugar de que motivos racionais possam fazer com que duvidemos de nossas percepções, são nossas percepções que regem e dirigem nossos juízos e nossos raciocínios. É a ela que adaptamos constantemente nossos sistemas de referência. Posso estar persuadido de que X está morto ou viajando em um lugar distante: se o vejo, faço uma *revisão* em meus juízos. A percepção é uma fonte primeira de conhecimento; ela nos apresenta os próprios objetos; é uma das espécies cardeais da intuição, aquela que os alemãs chamam de "intuição doadora original" *(originär gebende Anschauung)* e nós a sentimos tão bem que nossa disposição de espírito a seu respeito é o inverso daquela que descreve Spaier: ao invés de criticá-la, procuramos apenas, desde que aparece, justificá-la por todos os meios. Certas pessoas que acreditaram ver Pedro, quando é *impossível* que Pedro esteja na França (foi visto embarcando para Nova York três dias antes) sustentarão mesmo, com os argumentos mais sofísticos e os mais inverossímeis, os direitos de sua percepção (falsa) contra os do raciocínio.

Em seguida, e inversamente, esse processo de discriminação seria, na maior parte das vezes, muito insuficiente para revelar as imagens como imagens. É que, na realidade, para que ele desse certo, seria preciso que nossas imaginações fossem o mais freqüentemente fantásticas, despropositadas, líricas e de tal forma diferentes das percepções cotidianas que o juízo pudesse com alguma probabilidade separá-las do mundo real. Ao invés disso, qual é, *grosso modo,* o mundo imaginário em que vivo? Pois bem, espero meu amigo Pedro, que pode chegar de um momento para outro, e represento para mim mesmo seu semblante; fui ontem à noite à casa de João e me lembro de seus trajes. Penso, em seguida, nos colarinhos postiços que estão em meu guarda-roupa, depois no meu tinteiro, etc., etc. Todas essas imagens familiares não são contraditadas por nada de real. A porta da sala de espera está aberta sobre a penumbra. Nada impede que eu projete a imagem de Pedro sobre esse fundo negro. E, se o fizesse, como ele tem a chave do apartamento, eu não teria nenhuma razão para pôr em dúvida a realidade dessa imagem.

Mas, dir-se-á, e se ele não se aproxima? Se não responde quando é interpelado ou desaparece de repente? Não há dúvida: eu o tomaria, então, por uma alucinação. Mas quem, pergunto, quem ousará de boa-fé afirmar que recorre a esses meios para classificar uma aparição entre as imagens ou as percepções? De fato, durante a maior parte do tempo, o curso de nossas imagens se regula em função de nossas percepções e o que imaginamos não faz mais do que preceder de pouco o que vai acontecer ou seguir de pouco o que acaba de se verificar. Nessas condições, a percepção deveria, a cada momento, ser uma conquista contra o sonho, seria preciso arriscar-se continuamente a negar com base em simples presunções a realidade de tal figura ou a afirmar, sem razão decisiva, a existência real de tal outra. O universo sensível, tão penosamente construído, seria perpetuamente invadido por visões totalmente verossímeis e que, entretanto, precisaríamos, bem ou mal, afastar, sem nunca estarmos absolutamente seguros de ter o direito de fazê-lo. Vemos que o mundo assim descrito, um mundo em que nunca se acaba de corrigir as aparências, um mundo em que toda percepção é conquista e juízo, não corresponde de forma alguma ao mundo que nos cerca. Na verdade, os objetos são relativamente estáveis, relativamente claros: não há dúvida de que, freqüentemente, precisamos esperar para estar seguros da natureza de um objeto; não há dúvida de que essa expectativa pode ser apresentada como a essência mesma da atitude perceptiva. Mas as aparências que assim se dissipam não são imagens, mas apenas aspectos incompletos das coisas. Nenhuma imagem, nunca, vem misturar-se às coisas reais. E isto é bem auspicioso, pois, como acabamos de ver, se assim fosse, não teríamos nenhum meio de afastá-las e o mundo da vigília não se distinguiria claramente do mundo do sonho.

Assim, quando afirmamos de início a identidade fundamental entre as percepções e as imagens, somos constrangidos a recorrer, em seguida, a juízos de probabilidade a fim de distingui-las. Mas esses juízos de probabilidade não poderiam encontrar base sólida: seria preciso, na realidade, que a ordem das percepções e a das imagens se diferenciassem claramente e tornassem possível um juízo discriminatório. O que significa que, se a diferenciação não é *dada* inicialmente de algum modo, nenhuma potência do entendimento será suficiente para estabelecê-lo. É o que podíamos prever desde o começo: se começamos, com efeito, por afirmar a identidade essencial de dois objetos, essa afirmação tira, por sua própria natureza, a possibilidade de distingui-los ulteriormente. Assim, a teoria metafísica da imagem malogra definitivamente em sua tentativa de reencontrar a consciência espontânea da imagem e o primeiro passo de uma psicologia concreta deve ser o de se desembaraçar de todos os postulados metafísicos. É preciso, ao contrário, que ela parta deste dado de fato irrefutável: é impossível para mim formar uma imagem sem saber ao mesmo tempo que formo uma imagem; e o conhecimento imediato que tenho da imagem enquanto tal poderá se tornar a base de juízos de existência (do tipo: tenho uma imagem de X — isto é, uma imagem, etc.), mas é, ele próprio, uma *evidência antepredicativa.*

Encontraríamos hoje, sem dúvida, mais de um psicólogo disposto a nos conceder esse princípio. Mas há bem poucos que vêem claramente a que se comprometem com essa adesão. É assim que I. Meyerson, no artigo que citamos mais acima, pode escrever:

"A imagem não é uma percepção ou uma sensação enfraquecida; não é um pálido reflexo do passado. A imagem acha-se no caminho da abstração e da generalização; está no caminho do pensamento . . . A imagem é, pois, uma percepção repensada e, por mais incompleta que possa parecer ainda, racionalizada; é já uma racionalização do dado sensível".[55]

[55] I. Meyerson in *Nouveau Traité de Psychologie,* t. II, p. 594. (N. do A.)

Afirmar que a imagem não é uma percepção está muito bem. Mas não basta afirmá-lo: é preciso ainda sustentar essa afirmação com uma descrição coerente do fato psíquico "imagem". Se voltamos implicitamente a confundir imagem e percepção, é perfeitamente vão gritar tão alto que elas se distinguem. Ora, basta ler com alguma atenção o texto que acabamos de citar para ver que a descrição que Meyerson faz da imagem conviria palavra por palavra à percepção. A imagem, diz-se, é uma "racionalização do dado sensível". Mas será que as coisas se passam diferentemente com a percepção? Haverá uma percepção que não seja um ato de pensamento? Haverá uma percepção que seja um dado sensível puro, privado de uma síntese intencional? A imagem acha-se "no caminho da abstração e da generalização"? Que se pretende dizer? Que não há imagem absolutamente particular? Em primeiro lugar, não é totalmente exato: é uma interpretação errônea de um fato real que tentaremos explicar em outro lugar. Mas, se o fosse, não é o mesmo que ocorre rigorosamente com a percepção? Percebo um "tinteiro", uma "mesa", uma "poltrona Luís XVI"; para chegar ao individual, à matéria sensível, a *esta cor particular* do pano que recobre a poltrona, é preciso fazer um esforço, inverter a direção da atenção. Ou ainda, como diz Spaier, dirigem-me um sorriso e eu percebo a *amabilidade:* agita-se uma bandeira e eu percebo a nação, o emblema do partido ou da classe. Não estou também a meio caminho da abstração e da generalização? Se comparo a percepção de *uma* casa (vi uma bandeira na janela de *uma* casa) com a imagem-lembrança *da* casa onde passei minha infância, qual desses dois atos de consciência está do lado do geral? Qual deles do lado do particular? A imagem é uma percepção repensada, diz Meyerson. Mas quando, pois, a percepção será "repensada"? Deve-se imaginar as trevas propícias de um inconsciente onde poderá ser feito, imperceptivelmente, um pequenino trabalho de polimento? Ou diremos que a transformação se verifica no momento em que a imagem aparece à consciência? Mas, neste caso, por que repensaríamos agora essa percepção renascente? Por que não a *pensamos* quando ela nos apareceu pela primeira vez? Vemos que Meyerson, semelhante nisso a muitos psicólogos contemporâneos, fez muito bem a distinção que se impunha: mas não sabia por que a fazia.

O texto que acabamos de citar nos faz compreender claramente a que nos comprometemos com esta afirmação: "Há uma diferença de natureza entre percepção e imagem"; Meyerson, de algum modo, distinguiu na imagem a matéria e a forma. A matéria é o dado sensível. É também a matéria da percepção. Mas ela recebeu uma outra forma. Isto é, foi penetrada de razão. Mas o malogro de sua tentativa de diferenciação nos mostra que a forma não poderia ser suficiente para distinguir a imagem da percepção. Não há dúvida de que veremos mais tarde que a *intenção* de uma imagem não é a de uma percepção. Mas é preciso ainda estabelecer que a imagem e a percepção não têm a mesma matéria. Reencontramos aqui o famoso problema aristotélico: é a forma ou a matéria que individualiza? Responderemos, no que se refere à imagem: uma e outra. Se, como se pensa, a matéria da percepção é o dado sensível, então é preciso que a matéria da imagem não seja sensível. Se, de um modo qualquer, a estrutura psíquica "imagem" tem por base uma sensação renascente — mesmo racionalizada e recomposta —, torna-se radicalmente impossível, de qualquer forma por que se proceda, estabelecer uma distinção qualquer entre a imagem e o real, entre o universo da vigília e o mundo do sonho.

2.º O PROBLEMA DAS RELAÇÕES DA IMAGEM COM O PENSAMENTO

A imagem é, pois, quase universalmente considerada como possuidora de um conteúdo sensível, isto é, ela tem uma matéria impressional idêntica à da percepção. Essa

matéria exige do espírito uma parcela de receptividade; é um irracional, um *dado*. Admitindo-se, com Spaier, que "tomar consciência é *constatar*", há, na base da imagem, alguma coisa que apenas *é* e que se deixa constatar. Esse também é, dir-se-á, o caso da percepção. Sem dúvida: mas, precisamente, o objeto percebido se opõe e se impõe ao pensamento; devemos regular com base nele o curso de nossas idéias, devemos *esperá-lo*, fazer hipóteses sobre sua natureza, observá-lo. Essa atitude é possível, guarda mesmo algum sentido quando se trata de uma imagem, isto é, de algo que se apresenta como uma ajuda para o pensamento? A imagem serve para decifrar, compreender, explicar: mas é preciso, primeiramente, decifrá-la, compreendê-la, explicá-la? E como poderíamos fazê-lo? Por meio de outra imagem? Na verdade, essas dificuldades, que saltam aos olhos, não podiam ser evitadas: de fato, a imagem, que assimilamos primeiramente à percepção, é também pensamento. *Formamos* imagens, construímos esquemas. E o que complica necessariamente a questão é que a maioria dos autores, após ter feito da imagem um objeto exterior, considera-a, ainda por cima, como uma idéia. Assim, Spaier, após ter mostrado que é preciso recorrer ao juízo e mesmo ao raciocínio para distinguir a imagem da percepção, não teme escrever:

"Não há de um lado *imagens* e de outros *idéias;* há apenas conceitos mais ou menos concretos".

É verdade que, após ter tentado tornar claro a maneira pela qual a imagem é elaborada e esquematizada pelo pensamento, ele insiste, paralelamente, na parcela de construção que encontramos na percepção exterior. Toda imagem é significação: mas isto porque toda percepção é juízo.

"... Não há sensações brutas mais do que imagens puras e nada se opõe, sob este aspecto, à identificação da consciência, assim como de seus mais sensíveis conteúdos, com o pensamento".

Mas, em primeiro lugar, o fato de que conteúdos sensíveis sejam racionalizados pelo pensamento não significa evidentemente que esses conteúdos sejam *idênticos* ao pensamento; bem ao contrário. E, além disso, sob essas afirmações definitivas adivinha-se uma flutuação das idéias: a imagem, para Spaier, não tem a mesma *função* que a percepção. Ela dá provas de uma mobilidade, de uma transparência, de uma docilidade graças às quais podemos assimilá-la ao pensamento judicativo e discursivo. Mas se é *assim* que a imagem é pensada, então a percepção não é um pensamento. Seu conteúdo sensível é que, na realidade, faz a exterioridade e a objetividade desta última. Como, pois, admitir que o conteúdo sensível se oponha *aqui* à consciência e a obrigue a observar, a ter paciência, a fazer conjeturas e que *lá* participe da fluidez, da mobilidade, da transparência do subjetivo? Em uma palavra, se a imagem tem um conteúdo sensível, será talvez possível pensar *sobre* ela: mas não poderíamos, neste caso, pensar *com* ela.

Essa participação da imagem no sensível pode ser entendida de duas maneiras: como Descartes ou como Hume.

Descartes, para sua teoria da imaginação, coloca-se como vimos, no plano psicofisiológico. Há uma alma *e* há um corpo. A imagem é uma idéia que a alma forma por ocasião de uma afecção do corpo. Se desembaraçamos essa concepção do vocabulário cartesiano, fica isto: os centros psicossensoriais podem ser excitados por um estímulo interior ou por um estímulo exterior. Chama-se de imagem o estado de consciência que corresponde à primeira espécie de excitação, e de percepção o que corresponde à segunda. O fundamento dessa tese é a afirmação de que as células ou os grupos de células nervosas têm a capacidade de se recolocar, sob influências diversas, no estado em que um excitante exterior as havia colocado — quer se chame essa possibilidade de *rastro*

cerebral ou *engrama*. Mas, se assim é a, ordem de aparição das imagens na consciência será o resultado do trajeto dos "espíritos animais", isto é, dependerá dos circuitos associativos e do trajeto do influxo nervoso. Em uma palavra, um determinismo fisiológico é que regerá a sucessão das imagens na consciência: uma certa representação ou outra qualquer surgirá na consciência por ocasião do "despertar" de tal ou qual grupo associativo. Mas, então, como poderemos apresentar a imagem como uma auxiliar efetiva do pensamento?

Descartes, que previra a objeção, imaginava uma espécie de contingência fisiológica que permitiria à alma dirigir os espíritos animais a seu bel-prazer. Vimos, mais acima, que essa estranha teoria não é admissível. Resta a hipótese de um determinismo fisiológico integral. Neste caso, a ordem de aparição das imagens será, como o viu muito bem Claparède, regulada por uma contigüidade real e material: a dos "rastros" cerebrais no espaço. [56] Mas, então, a sucessão das imagens achar-se-á regida por leis mecânicas e objetivas. A imagem torna-se uma parte do universo exterior. Não há dúvida de que é, antes de mais nada, um ato psíquico. Mas esse ato corresponde rigorosamente a uma modificação fisiológica. Ou, em outras palavras, devemos *esperar* por nossas imagens como *esperamos* pelos objetos; esperar a imagem de Pedro como espero meu amigo Pedro em pessoa. Em que se transforma, então, o pensamento? Pois bem, ele se acha, precisamente, *em face* das imagens como em face da percepção: é o *que não é imagem,* o que não é percepção. Acontece apenas que ele não pode chamar as imagens em seu socorro, tanto quanto não pode chamar um objeto exterior. Se aceitamos essas premissas, torna-se necessário aceitar também as observações de James (que aliás, Claparède cita em sua obra); não poderíamos admitir que o pensamento de uma semelhança faça surgir, por ocasião de uma percepção, uma imagem que se assemelhe a essa percepção. Mas, antes, a contigüidade mecânica faz surgir a imagem ao mesmo tempo que a percepção ou que a imagem considerada, e é somente então que o pensamento não pode servir de tema diretor, em torno do qual seriam organizadas as imagens como utensílios, aproximações. O pensamento é rigorosamente reduzido a uma única função: apreender relações entre duas espécies de objetos: os objetos-coisas e os objetos-imagens. Como diz Alain, em um sentido pouco diferente: "Não se pensa o que se quer".

Muito bem. Mas, neste caso, que acontece com as leis lógicas? Não há dúvida de que se pode tentar reduzi-las, também elas, a ligações associativas. Neste caso, sob uma forma ou outra, reencontramos o associacionismo de Taine. Mas se devemos manter a existência de um pensamento autônomo, somos constrangidos a reduzi-lo só ao juízo imediato, afirmando, no instante, tal ou qual relação entre duas percepções, duas imagens, ou uma imagem e uma percepção, que apareceram fora dele e mesmo apesar dele. Quem reconhecerá nesse pensamento mutilado, claudicante, detido em seu desenvolvimento por aparições sempre novas e sem relações lógicas entre elas, quem reconhecerá a faculdade de raciocinar, de conceber, de construir máquinas, de realizar experiências mentais, etc.?

Há uma só maneira de sair do embaraço: aceitar o paralelismo integral dos modos da extensão e dos modos do pensamento. Neste caso, afecções corporais corresponderão também ao pensamento lógico e nada poderá impedir que, por meio de um mecanismo puramente fisiológico, essas novas afecções acarretem o "despertar" de traços que corresponderiam a imagens. Assim poderíamos admitir um pensamento que escolhe imagens e modifica, em certa medida, a ordem de sua aparição. Pelo menos não haveria mais

[56] Claparède, *L'Association des Idées,* 1903. (N. do A.)

impossibilidade *do ponto de vista do mecanicismo*. Mas não escapa a ninguém que o paralelismo integral não é aceitável senão na metafísica espinosista. Se devêssemos, com efeito, compreender esse mecanismo corporal como dirigindo e *explicando* a sucessão dos fatos psíquicos, a espontaneidade da consciência desvanecer-se-ia, as leis lógicas reduzir-se-iam a nada mais do que símbolos de leis fisiológicas: cairíamos no epifenomenismo. É preciso, pois, entender esse paralelismo de forma bem diferente, isto é, como Espinosa o repete sem se cansar, um pensamento deverá ser explicado por um pensamento e um movimento por outro movimento. De sorte que, em psicologia pelo menos, esse paralelismo, por querer explicar tudo, não explica absolutamente nada. O que significa que é preciso estudar o domínio da consciência em termos de consciência e o domínio do fisiológico em termos fisiológicos. Em uma palavra, por termos pretendido encontrar um sistema mecânico que desse conta do poder organizador do pensamento, somos reenviados à consciência e constrangidos a formular a questão em termos estritamente psicológicos. Não podemos nos ater ao dualismo cartesiano; é preciso abandonar todas as explicações por meio dos rastros, contigüidades nervosas, etc. Podemos admitir, se quisermos, que a cada imagem, a cada pensamento corresponde uma afecção corporal; mas *precisamente por isso* o corpo não explica nada e é preciso encarar a relação do pensamento à imagem tal como aparece à consciência.

Eis-nos, pois, conduzidos, por necessidade, a considerar a participação da imagem no sensível do segundo ponto de vista, isto é, à maneira de Hume. Hume, no início, nada sabe do corpo. Ele parte — ou julga partir — dos dados imediatos da experiência: há impressões fortes e impressões fracas. As segundas são imagens e não diferem das primeiras senão em intensidade. Superamos, com essa conversão, as dificuldades que encontráramos no início? Não acreditamos: gostaríamos de mostrar que elas não resultam do ponto de vista escolhido, mas da concepção da imagem como um conteúdo sensível.

A primeira característica das "impressões" de Hume, na realidade, é sua opacidade. E é essa opacidade mesma que constitui sua qualidade de sensível. Nada de mais verdadeiro, aliás, quando se trata das percepções. Há de fato na cor amarela deste cinzeiro, na rugosidade deste pedaço de madeira, algo de irredutível, de incompreensível, de *dado*. Esse dado representa não somente a parcela de opacidade, mas também a parcela de receptividade da percepção. E, aliás, opacidade e receptividade são as duas faces de uma mesma realidade. Mas Hume não se limita a descrever os conteúdos sensíveis da percepção: quer compor o mundo da consciência por meio somente desses conteúdos; isto é, duplica a ordem da percepção com uma ordem das imagens, constituída pelos mesmos conteúdos sensíveis com um grau menor de intensidade. Assim, as imagens do associacionismo representam centros de opacidade e de receptividade. A cor amarela deste cinzeiro, quando renasce a título de impressão enfraquecida, conserva seu caráter de *dado:* continua um irredutível, um irracional. Antes de tudo, e precisamente por ser passividade pura, permanece um elemento *inerte*. Que se deve entender por isso? Que ela não seria capaz de encontrar em si, na intimidade de seu ser, a razão de sua aparição. Por si mesma não seria capaz de renascer ou desaparecer. É preciso que seja evocada ou reprimida por outra coisa diferente dela. Mas essa "outra coisa" não pode ser uma espontaneidade sistematizadora. Na realidade, uma espontaneidade não poderia encerrar partes de passividade. Ou é inteiramente atividade e, por conseguinte, translúcida a si mesma — ou não é. Em realidade, a posição de conteúdos sensíveis transporta-nos para um mundo de exterioridade pura, isto é, para um mundo em que conteúdos inertes são determinados nos seus modos de aparição por outros conteúdos igualmente inertes, um

mundo onde todas as mudanças, todas as impulsões vêm do exterior e permanecem profundamente exteriores ao conteúdo que animam. Eis por que as grandes leis do associacionismo deveriam conter uma afirmação implícita do princípio da inércia. E é o que não deixam de fazer: o que é a lei de semelhança senão a posição de ligações de exterioridade entre os conteúdos psíquicos? É, com efeito, um acidente Pedro parecer-se com João. Que é, principalmente, a lei de contigüidade senão a tradução pura e simples do princípio de inércia em termos psicológicos? Segundo essa última lei, o único princípio de ligação entre dois conteúdos é o encontro, o contato. Assim, todo conteúdo de consciência é, em certa medida, exterior a si mesmo: um choque faz com que apareça; um choque o empurra para fora da consciência. Vemos agora o que é a consciência para o associacionismo: é simplesmente o mundo das coisas. Não existe, na realidade, senão um mundo de exterioridade, que é o mundo exterior. Entre esta esfera vermelha e a percepção desta esfera não há diferença. Esta bola é um corpo inerte que permanece imóvel enquanto uma força não vier comunicar-lhe movimento, mas que persiste até o infinito em seu movimento se nada freá-lo. A percepção desta bola é um conteúdo inerte que não poderia aparecer sem ser levado ao centro da consciência por algum outro conteúdo, mas que, uma vez aparecido, permanecerá indefinidamente presente se nada o repelir. Foi com razão que Laporte comparou Hume aos neo-realistas. Para ele, como para estes, não existem senão objetos, mantendo entre si relações externas: a consciência nada mais é do que uma coleção desses objetos encarados do ponto de vista de um certo tipo de relações (as leis da associação). Mas então, dir-se-á, que diferença há entre a lei de contigüidade tal como a entende Descartes e a mesma lei tal como a apresenta o associacionismo? Respondemos: nenhuma. A lei de contigüidade cartesiana diz respeito aos rastros cerebrais. A contigüidade é entendida no sentido espacial e repousa expressamente sobre o princípio de inércia. A lei da contigüidade associacionista deriva também do princípio de inércia, e, embora não sendo estritamente compreendida no sentido espacial, implica também exterioridade e contato. Ocorre apenas que, em Descartes, as ligações associativas se estabelecem entre as impressões deixadas pelos objetos, ao passo que, em Hume, elas se formam entre os próprios objetos.

Mas Hume é perfeitamente lógico: seu sistema deve ser aceito ou rejeitado em bloco. Tendo estabelecido que os elementos da consciência são naturezas passivas, ele aplicou o princípio de inércia ao domínio psíquico e reduziu a consciência a uma coleção de conteúdos inertes ligados por meio de relações de exterioridade. Parece, pois, que uma psicologia que se pretende "sintética" e que afirma a existência, no seio da consciência, de uma espontaneidade deveria expressamente renunciar a todas as teses de Hume. Naturalmente, seria preciso, de fato, aceitar a existência de conteúdos sensíveis na percepção. Mas reconhecer-se, por esse mesmo motivo, que a ordem de sua sucessão é rigorosamente independente da consciência. E, realmente, eu não tenho o poder de ver um chapéu sobre este porta-casacos ou um piano no lugar desta poltrona. A aparição dos conteúdos sensíveis permaneceria, pois, regida por um certo tipo de associação. É o que Husserl exprime dizendo que o princípio da ligação dos conteúdos sensíveis é a *gênese passiva por associação,* cuja forma essencial é o escoamento temporal. [57] A consciência psicológica [58] não poderia dirigir essa sucessão; mas, toda consciência sendo ato, *"constata"* a sucessão, como diz Spaier. Com essa constatação, cujas estruturas devem constituir o objeto de uma descrição especial, aparece a percepção do mundo exterior.

[57] Cf. a descrição desta gênese passiva in *Meditações Cartesianas.* (N. do A.)
[58] Que deve ser distinguida, segundo Husserl, da consciência absoluta ou fenomenológica. (N. do A.)

Acontece apenas que, quando voltamos às imagens, esperávamos que a psicologia de síntese repudiasse expressamente sua origem sensível e sua assimilação a "impressões fracas". De duas, uma: ou elas permanecem conteúdos inertes, e neste caso é preciso limitar o papel da espontaneidade à apercepção de relações entre imagens que evocam umas às outras por meio de leis de associação — ou afirmamos que a consciência é organização, sistematização, que o escoamento dos fatos psíquicos é regido por temas diretores: e neste caso a imagem não pode mais ser assimilada a um conteúdo de opacidade receptiva. Assim, nada ganhamos passando para o plano da psicologia pura: ao contrário, a necessidade de escolher aparece mais premente; não poderíamos mais, agora, nos refugiar em escapatórias psicofisiológicas.

Ora, os psicólogos da síntese *não escolheram.* Certamente, afirmam que todo estado de consciência é síntese, que o todo dá sentido e valor às partes; que o pensamento dirige e escolhe suas imagens. Conservam, porém, a base sensível dessas imagens: não é preciso mais nada para falsear radicalmente sua psicologia.

Se postulamos a existência de conteúdos sensíveis, somos obrigados, na realidade, de um ou de outro modo, a ligá-los por meio de leis de associação, uma vez que elas são as únicas que convêm ao inerte. E, realmente, há muito poucos psicólogos que negam em termos absolutos as leis de associação. Parece tão certo que elas *pertencem* ao dado sensível, que as conservamos em um plano inferior, o plano do sonho, da distração, da "baixa tensão". Mas, ao mesmo tempo, admitimos uma harmonia constante entre as imagens atualmente presentes na consciência e os temas diretores atuais do pensamento. Como é possível isso?

É que o pensamento — afirma-se — *escolhe* suas imagens. Mas como pode se operar essa escolha? Haverá suspensão das leis de associação ou o pensamento as utiliza em seu proveito? O problema que a fisiologia cartesiana colocava reaparece, assim, no plano da psicologia pura. Há pouco perguntávamos: como pode o pensamento dirigir os espíritos animais, utilizar em seu proveito a contigüidade cerebral? Agora colocamos a mesma questão em termos só um pouco diferentes: como pode o pensamento dirigir as associações, utilizar em seu proveito a contigüidade psicológica? Entenda-se que o pensamento não cria suas imagens. Como poderá essa espontaneidade, de fato, criar o inerte, como poderá essa transparência produzir o opaco? É preciso, pois que ela *vá buscá-los.* Aqui, naturalmente, um reservatório de conteúdos inertes é concebido para atender às necessidades da causa: é o inconsciente. Vimos, de fato, como Hume é incomodado pela ausência dessa noção. Ele não vai ao ponto de inventá-la, mas ela é implicada por toda a sua psicologia. Os autores modernos fazem grande uso dela. Mas não é claro que esse inconsciente no qual os conteúdos inertes existem como coisas, isto é, sem ser conscientes *de si* nem para *outrem,* no qual dados opacos mantêm entre si apenas relações de contato ou de semelhança, não é claro que esse inconsciente é um meio espacial rigorosamente assimilável ao cérebro?

Logo, só mudaram as palavras. E se alguém vem dizer em seguida que o pensamento *vai procurar* as imagens, a conseqüência é inevitável: o pensamento é transformado em uma força material. A confusão se faz graças a uma analogia: no mundo exterior se encontram, igualmente, objetos inertes. Mas posso pegá-los, mudá-los de lugar, tirá-los de uma gaveta ou colocá-los nela. Parece, pois, que pode ser concebida uma *atividade* que se exerce sobre dados passivos. Mas é fácil identificar o erro: na realidade, se posso levantar este livro ou esta xícara, é na medida em que sou um organismo, isto é, um corpo submetido às mesmas leis de inércia. O simples fato de que posso opor meu polegar aos outros quatro dedos em um gesto de preensão supõe já toda a mecânica. A

atividade aqui é apenas uma aparência. É, pois, impossível dar ao pensamento um poder de evocação sobre conteúdos inertes sem, ao mesmo tempo, materializá-lo. Transformar esse poder positivo de evocação em um poder negativo de *seleção* não resolve o problema senão em aparência. *Afastar* supõe, na realidade, uma potência material de preensão, uma ação por contato tanto quanto *evocar.* Mas, dir-se-á, estais-vos deixando enganar por uma imagem: quando se diz que o pensamento evoca, afasta, que a consciência seleciona, fala-se em sentido figurado. Não há dúvida, mas queremos saber o que há *por trás* dessas imagens. Se as palavras são metáforas, que nos façam compreender a realidade que se esconde sob as palavras. Mas é evidente que não há *nada* sob as palavras, atrás das imagens, porque não pode haver nada. Chamamos espontânea uma existência que se determina por si mesma a existir. Em outras palavras, existir espontaneamente é existir para si e por si. Uma só realidade merece, pois, o nome de espontânea: a consciência. Para ela, na realidade, existir e ter consciência de existir são a mesma coisa. Ou, por outra, a grande lei ontológica da consciência é a seguinte: *a única maneira de existir para uma consciência é ter consciência de que existe.* Segue-se evidentemente que a consciência pode se determinar por si mesma a existir, mas não poderia ter ação sobre algo que não seja ela mesma. Podemos formar uma consciência por ocasião de um conteúdo sensível, mas não podemos agir pela consciência sobre esse conteúdo sensível, isto é, tirá-lo do nada — ou do inconsciente — e remetê-lo novamente ao nada. Se, portanto, a imagem é consciência, ela é espontaneidade pura, ou seja, consciência de si, transparência para si e não existe senão na medida em que se conhece. Não é, pois, um conteúdo sensível. É absolutamente vão representá-la como "racionalizada", como "penetrada de pensamento". Ou uma coisa ou outra é integralmente pensamento — e então poderemos pensar *por imagem;* ou é conteúdo sensível e nesse caso poderemos pensar *por ocasião* de uma imagem. Mas, neste segundo caso, a imagem torna-se independente da consciência: *aparece* à consciência segundo leis que lhe são próprias, mas não *é* consciência. E então essa imagem que é preciso aguardar, decifrar, observar, é simplesmente uma *coisa.* Todo conteúdo inerte e opaco se coloca, assim, pela necessidade mesma de seu tipo de existência, entre os objetos, isto é, no mundo exterior. É uma lei ontológica a de que não há senão dois tipos de existência: a existência como coisa do mundo e a existência como consciência.

O que vai mostrar claramente que a imagem, transformada em "conteúdo sensível", é lançada para fora do pensamento, é que os psicólogos contemporâneos aceitarão implicitamente uma distinção radical entre a imagem e o pensamento dessa imagem. Hoernlé, como vimos, distingue a imagem e sua significação, isto é, em suma, a *coisa* "imagem" e o que a imagem é *para o pensamento.* Assim também Spaier:

"Nossa atenção não se dirige ao objeto da intuição sensível (à imagem ou à percepção), mas à significação".

Eis, pois, a imagem colocada como objeto independente, que é apreendida pelo pensamento de um modo ou de outro, mas que existe *em si* de maneira diferente daquilo que é para a consciência. Spaier dá um exemplo que conserva um valor indiscutível para a percepção: *vejo* um sorriso (as comissuras dos lábios erguem-se, as narinas dilatam-se, as sobrancelhas elevam-se, etc.) e *percebo* uma amabilidade. Mas o que é que se deve entender por isso? É que existe uma certa *coisa,* fora de mim, que é um semblante. Esse semblante tem uma existência própria, é o que é, tem uma multidão infinita de aspectos; além disso, contém uma infinidade de pormenores que não posso ver (os poros, as células). O conhecimento desse semblante necessita de uma aproximação infinita. Ele é, portanto, infinitamente mais rico do que a mim aparece. Daí a necessidade de esperar,

observar, enganar-se. Mas, como a assimilação da imagem e da percepção é feita explicitamente no texto que citamos acima, temos o direito de aplicar, palavra por palavra, à *imagem* de um semblante que sorri a descrição que acabamos de fazer. O semblante que renasce em imagem deve também ter seus poros, suas células, sua multiplicidade de aspectos. Em conseqüência, já que isso é que define a transcendência da coisa, ele também é uma *coisa.* Simplesmente, apreendemos essa coisa como significação. Se, pois, pretendemos sair de dificuldades inextricáveis e colocar a imagem como fato de consciência, será preciso renunciar à distinção entre aquilo que ela é e o que ela parece, ou, se preferimos, estabelecer que o modo *de ser* da imagem é exatamente o seu *"parecer".*

Podemos concluir. Toda teoria da imaginação deve satisfazer a duas exigências: deve dar conta da discriminação espontânea que o espírito opera entre suas imagens e suas percepções, e deve explicar o papel que desempenha a imagem nas operações do pensamento. Qualquer que seja a forma que tenha tomado, a concepção clássica da imagem não foi capaz de realizar essas duas tarefas essenciais: dar à imagem um conteúdo sensível é fazer dela uma *coisa,* obedecendo às leis das coisas e não às da consciência; tira-se assim ao espírito qualquer possibilidade de distingui-las das outras coisas do mundo. Torna-se impossível, ao mesmo tempo, conceber de algum modo a relação dessa coisa com o pensamento. Se, com efeito, subtraímos a imagem à consciência, retiramos desta última toda a sua liberdade. Se a fazemos entrar na consciência, todo o universo entra com ela e a consciência se solidifica de um só golpe, como uma solução supersaturada.

Compreendemos, então, a ofensiva que, antes da guerra, se viu delinear contra a imagem. Ela impede de pensar, diziam já Binet e vários psicólogos de Würzburg. Outros foram mais longe: se a imagem não pode existir senão na base de uma revivescência sensorial, somos constrangidos — diziam eles — a aceitar o associacionismo, a psicologia atomística, a justaposição dos conteúdos de pensamento. A imagem é um ser de razão que convinha apenas à época das localizações cerebrais. Com as hipóteses de Broca, de Wernicke, deve desaparecer: não há lugar para ela em uma psicologia de síntese. Moutier, discípulo de Marie, escreve em 1908:[59]

"O grande erro, na questão das imagens, foi o de crer nelas como em realidades. Perdeu-se de vista sua existência inteiramente hipotética, inteiramente convencional e, pouco a pouco, acabou-se por destacá-la da palavra e da idéia. Acabou-se por admitir no cérebro imagens sem palavras, sem idéias, sem nenhum atributo, imagens puras. Opuseram-se as imagens das palavras às palavras propriamente ditas, as idéias foram isoladas das palavras e das imagens e acabou-se por descobrir na linguagem interior três maneiras de ser: por palavras, por imagens das palavras e por idéias puras. Com as imagens acontece o mesmo que se passa com a *substância pensante;* são 'realidades metafísicas' que não correspondem a nenhuma experiência".

Essa concepção, que representa, em suma, o espírito de síntese em sua pureza, recusa-se a considerar elementos isolados na vida psíquica. Mas permanece bastante obscura: em primeiro lugar, estamos no terreno incerto da psicologia fisiológica; falam-nos de imagens e idéias "no cérebro". E não sabemos o que isso quer dizer. Trata-se de uma hipótese fisiológica apresentando o cérebro como um órgão que funciona como o coração ou o fígado, na unidade de uma síntese biológica? Trata-se de uma teoria psicológica relativa à indivisibilidade do estado psíquico? Trata-se das duas ao mesmo tempo? E, além disso, em que medida é negada a realidade da imagem? Deveremos entender que a

[59] Moutier, *L'Aphasie de Broca,* cap. VII: "Des images verbales". (N. do A.)

imagem é uma "realidade metafísica", um "abstrato" à maneira do indivíduo para certos sociólogos? Nesse caso, seria preciso compreender simplesmente que ela não tem realidade *funcional,* que não é nunca independente. Mas, então, reencontraríamos o ponto de vista de Spaier. Ou acreditamos em uma negação radical da imagem como estrutura da consciência? Ou é sempre a imagem-rastro de Broca que Moutier quer repelir? A bem dizer, Moutier não é um psicólogo: o que defende contra as tendências analíticas de um Broca e de um Taine é a unidade do ser vivo. E, sem dúvida, há aí um progresso: mas é somente um progresso de método. Moutier, tanto quanto Taine, não se preocupa com o testemunho direto da consciência. *Deduz* sua negação da imagem de princípios gerais e abstratos. Taine escolhera a imagem como princípio único de explicação porque procurava constituir uma psicologia científica do tipo da física. E, assim também, porque a biologia nascente introduziu a idéia de síntese orgânica, porque, mais avisado que Ribot, percebe que a idéia de síntese é incompatível com a de átomos psíquicos. Moutier, sem examinar igualmente os dados concretos, empurra a imagem para o lado das "entidades metafísicas". Nos dois casos, o procedimento é o mesmo. [60]

*

Sua teoria do conhecimento e do juízo é que conduziu Alain a adotar em face da imagem uma atitude de negação radical.

"Que nós conservamos na memória cópias das coisas e que possamos de alguma forma folheá-las, é uma idéia simples, cômoda, mas um pouco pueril." [61]

A imagem não existe, não poderia existir: o que designamos com esse nome é sempre uma falsa percepção.

"Em todo fato de imaginação, encontraremos três espécies de causas: o mundo exterior, o estado do corpo e os movimentos." [62]

Mas toda falsa percepção não é senão um falso juízo, uma vez que perceber é julgar. Uma multidão, em Metz, acreditou ver um exército nos vidros de uma casa. *Acreditou* vê-lo, mas não o viu. Lá havia linhas, cores, reflexos: nada de exército. Mas não havia também nenhuma "representação" de exército nos espíritos.Não houve *projeção* da imagem sobre o vidro, não foi fundida uma lembrança com os dados da percepção. O medo, a precipitação, levaram-na a julgar muito depressa, a interpretar mal.

"Quando imaginamos uma voz nas batidas de um relógio, não ouvimos sempre senão batidas do relógio e a menor atenção nos assegura disso. Mas, nesse caso e, sem dúvida, em todos, o juízo falso é socorrido pela própria voz e a voz cria um objeto novo que se substitui ao outro. Aqui forjamos a coisa imaginada; forjada, ela é por isso mesmo real e percebida sem sombra de dúvida." [63]

". . . Uma emoção forte é sentida e percebida, inseparável dos movimentos corporais e ao mesmo tempo . . . uma crença verossímil, mas antecipada e, finalmente, sem objeto verificou-se; o conjunto tem o caráter de uma expectativa apaixonada imaginária em um sentido, mas bem real pelo tumulto do corpo . . . Desordem, pois, no corpo, erro no espírito, um nutrindo o outro, eis o real da imaginação."

[60] É também por razões de ordem metodológica e, no fundo, metafísica, que os *behavioristas* negam a existência das imagens: "Gostaria de rejeitar completamente as imagens", diz Watson, "e mostrar que todo pensamento se reduz naturalmente a processos sensóris-motores tendo seu sítio na laringe". Cf. *Behavior,* 1 vol. e "Image and affection in behavior", *Journal of Philosophy*, julho de 1913. (N. do A.)

[61] *Système des Beaux-Arts,* p. 22. (N. do A.)

[62] *Oitenta e um Capítulos sobre o Espírito e as Paixões,* p. 41. (N. do A.)

[63] *Système des Beaux-Arts,* p. 16. (N. do A.)

O que expusemos nas páginas precedentes permite, ao que acreditamos, compreender a posição de Alain, racionalista cartesiano. Alain aceita, como Descartes, o postulado inicial da identidade fundamental entre imagens e percepções. Somente, pensador mais profundo e mais escrupuloso que os psicólogos que tentamos criticar, logo fica chocado com as contradições que daí resultam. É absurdo pretender que existem imagens exatamente iguais às percepções e pensar, em seguida, que se poderá distingui-las. Todavia, aceitando a idéia de que os produtos da imaginação se distinguem dos objetos da percepção *como o erro da verdade,* não será possível resolver o problema invertendo a posição? Distinguir imagem e percepção pelos critérios externos do verdadeiro e do falso é afirmar necessariamente que *toda percepção falsa é imagem.* É assim, como vimos, que procede Spaier. Mas, neste caso, resta o famoso "conteúdo sensível" renascente, que não saberíamos explicar. Por que não dizer, antes, partindo dos mesmos princípios, *que toda imagem é percepção falsa?* Neste caso, a "sensação renascente" não tem mais razão de ser: não há outros dados sensíveis além dos que são fornecidos atualmente por minha percepção. Mas, segundo julgue verdadeira ou falsamente, constituo esses dados como objetos reais ou como fantasmas. Esses fantasmas são precisamente as imagens. Mas, naturalmente, há várias espécies de imaginação. Uma, voltada para fora, consiste em juízos falsos sobre objetos exteriores. A outra, voltada para dentro, "desvia-se das coisas e fecha os olhos, atenta sobretudo aos movimentos da vida e às fracas impressões que daí resultam". O objeto real que o juízo falseará em virtude de uma grande precipitação, de uma paixão, é o dado cinestésico — ou ainda mil percepções fugitivas: imagens complementares, manchas entópticas. Nunca há, pois, representações independentes com um conteúdo próprio e uma vida autônoma: uma imagem não é senão uma percepção falseada.

Em conseqüência, não temos mais necessidade de colocar a questão do "modo de encadeamento" das imagens. Não há associação de idéias, nem seleção operada pelo pensamento, uma vez que não há mais conteúdos sensíveis revivescentes. Julga-se sobre os conteúdos sensíveis presentes e estes se sucedem como o exigem as leis do mundo.

"Nossos sonhos nos vêm do mundo, não dos deuses."

O pensamento é juízo espontâneo — verdadeiro ou falso — sobre os dados atuais do mundo exterior e do corpo. Reencontramos aqui essa concepção que assinalávamos mais acima e que limita o pensamento ao juízo. Mas, enquanto, há pouco, esse pensamento judicativo achava-se embaraçado e perturbado pela dupla sucessão das imagens "sensíveis" e das percepções. Alain o liberta da ordem das imagens: ele se acha só diante do mundo e se regula em função dele:

"Não se pensa como se quer. O que faz crer que se pensa como se quer é que as idéias que vêm ao espírito de um homem são quase sempre as que convêm às circunstâncias. Se passeio no porto, o curso de minhas idéias não difere muito da seqüência das coisas que vejo, guindastes, montes de carvão, navios, vagões, barris. Se, por vezes, sigo algum devaneio, isso não dura mais do que a sombra de uma andorinha. Alguma impressão viva me reconduz logo para o meio das coisas presentes; e enquanto vigio minha conservação, em meio a essas massas que sobem, descem, giram, rangem, chocam-se, minha atenção se acha disciplinada por tudo isso e eu fixo no meu espírito as relações verdadeiras entre as coisas reais.

"De onde procedem, porém, esses vôos de sonhos que atravessam, de tempos em tempos, minhas percepções? Se eu procurasse bem, encontraria quase sempre algum objeto real que não vi senão um instante, um pássaro no ar, uma árvore ao longe ou o semblante de um homem, voltado para mim por um instante e lançando a meus pés, no

tempo de um relâmpago, uma carga rica de esperanças, temores, cóleras. Nossos pensamentos são copiados das coisas presentes e nosso poder de sonhar não vai tão longe quanto se diz.

"Lembro-me que me entretinha a respeito dessas coisas com um amigo. Andávamos ao acaso no meio da mata. Ele me perguntava se não éramos capazes de tirar tesouros de nós mesmos, como de um cofre, sem a ajuda de uma coisa presente. Nesse momento, veio-me ao espírito a palavra Byrrh, que não tinha certamente nenhuma relação com as árvores e os pássaros. Disse a ele. Discorremos sobre isso. Aproximávamo-nos de uma espécie de casebre, meio devorado pelas folhagens; assim que dirigi meu olhar para lá, vi um cartão pregado sobre a janela. . . e no qual lia-se a palavra Byrrh." [64]

A teoria de Alain é expressamente concebida para evitar as contradições que enumeramos no curso do presente capítulo. E é preciso reconhecer que atinge seu objetivo: mas o faz abandonando a própria noção de imagem. Não poderíamos encontrar melhor conclusão à nossa exposição crítica: se assimilamos a imagem mental à percepção, a imagem se destrói a si mesma; e somos conduzidos, como Alain, a fazer uma teoria da imaginação sem imagens.

É possível contentarmo-nos com isso? Não o cremos: essa teoria, concebida, como as outras, *a priori,* não se ajusta aos fatos. Por não se ter referido ao testemunho da consciência, Alain, suprimindo a *imagem,* atribui à *imaginação,* ao mesmo tempo, muito e pouco.

Muito: a imaginação é necessariamente para ele uma crença em um objeto falso. Passeio, à noite, em uma estrada sombria; tenho medo; meu medo precipita meu juízo e tomo um tronco de árvore por um homem: eis a imaginação de Alain. Na medida em que é juízo, ela envolve por natureza uma afirmação de existência e a distinção introduzida por esse filósofo entre a imaginação voltada para dentro e a que se volta para fora nada poderia modificar a esse respeito. De sorte que o objeto imaginário começa por ser posto como objeto real. A imaginação se apresenta como uma seqüência de pequenos sonhos instantâneos seguidos de bruscos despertares. E esse cárater *afirmativo* do pensamento imaginativo é talvez ainda mais claro em Alain que nos psicólogos que admitem um conteúdo sensível renascente na base das imagens. Com efeito, nestes, o juízo — se existe como espontaneidade autônoma — pode ser colocado *em face* da imagem. Podemos exercer a *epokhé* estóica, abster-nos. A imagem não desaparecerá por isso, uma vez que é, primeiramente, conteúdo sensível. Continuará como um irreal e revestirá, então, seu caráter essencial, que é precisamente a não-existência. Ao contrário, para Alain, o elemento constitutivo do ato imaginativo é o juízo. É preciso, pois, escolher: ou estamos *no* ato imaginativo e não *percebemos o falso* ou nos despertamos, estamos *fora* do ato de imaginação, corrigimos nosso juízo: então, não há mais nenhuma ficção, há o real, o juízo verdadeiro. Sonho e desperto, seja. Mas, justamente, o devaneio não é o sonho: o homem que a ele se abandona conta a si mesmo histórias *nas quais não crê* e que, no entanto, são coisas diferentes dos simples juízos abstratos. Há aí um tipo de afirmação, um tipo de existência intermediária entre as asserções falsas do sono e as certezas de vigília: e esse tipo de existência é evidentemente o das criações imaginárias. Fazer das imagens atos judicativos é conferir muita coisa a elas. [65]

[64] *Les Propos d'Alain, N.R.F.,* t.I, p. 33. Considerações análogas podem ser lidas na obra do Dr. Pierre Vachet, *La Pensée qui Guérit. (N. do A.)*

[65] Objetar-se-á, talvez, que existem juízos de probabilidade ou de possibilidade. Mas isso não é uma solução. Dizer que "o que vejo aí é talvez um homem" e imaginar um corpo de homem no decorrer de um devaneio é realizar duas operações evidentemente muito diferentes. A tese de Alain implica, além disso, uma concepção do ato perceptivo que não é aceitável, como mostramos mais acima. (N. do A.)

Mas é também não lhes dar o bastante. É preciso, no entanto, voltar aos dados da consciência: existe um *fato* "imagem" e esse fato é uma estrutura irredutível da consciência. Quando evoco a imagem de meu amigo Pedro, não faço um juízo falso sobre o estado de meu corpo: mas meu amigo Pedro *me aparece;* não me aparece, certamente, como *objeto,* como atualmente presente, como *"aí".* Mas me aparece *em imagem.* Sem dúvida, para formular o juízo: "tenho uma imagem de Pedro", convém que eu passe à reflexão, isto é, que dirija minha atenção não mais para o objeto da imagem, mas para a própria imagem, como realidade psíquica. Mas essa passagem à reflexão não altera de forma nenhuma a qualidade posicional da imagem. Não é um despertar, uma reparação; não *descubro* subitamente que formei uma imagem. Bem ao contrário, no momento em que faço a afirmação "tenho a imagem de Pedro", me dou conta de que *sempre soube que era uma imagem.* Somente, sabia-o de uma outra maneira: em uma palavra, esse saber se identificava com o ato pelo qual eu constituía Pedro em imagem.

A imagem é uma realidade psíquica certa; a imagem não poderia, de maneira alguma, reduzir-se a um conteúdo sensível nem constituir-se com base em um conteúdo sensível: tais são, pelo menos o esperamos, as constatações que se impõem no fim desta exposição crítica. Se queremos ir mais longe, é preciso retornar à experiência e descrever a imagem na sua plena concreção, tal como aparece à reflexão. Mas como evitar os erros que assinalamos? Nem o método experimental de Würzburg nem a pura e simples introspecção poderiam nos satisfazer: vimos que elas não podem afastar os preconceitos metafísicos. Não existirá aqui uma impossibilidade radical?

Mas talvez o erro não se introduza no próprio ato reflexivo. Talvez apareça ao nível da indução, quando, a partir dos fatos, as leis são estabelecidas. Se assim fosse, seria possível constituir uma psicologia que, permanecendo uma psicologia de experiência, não seria uma ciência indutiva. Existirá um tipo de experiência privilegiada que nos coloque imediatamente em contato com a lei? Um grande filósofo contemporâneo assim acreditou e é a ele que vamos pedir, agora, para guiar nossos primeiros passos nesta ciência difícil.

IV

Husserl

O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é certamente o aparecimento do primeiro tomo da *Revista Anual de Filosofia e de Pesquisas Fenomenológicas* [66] que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica.* [67] Tanto quanto a filosofia, esse livro estava destinado a revolucionar a psicologia. Não há dúvida de que a fenomenologia, ciência da consciência pura transcendental, é uma disciplina radicalmente diferente das ciências psicológicas, que estudam a consciência do ser humano, indissoluvelmente ligada a um corpo e em face de um mundo. A psicologia, para Husserl, continua sendo, como a física ou a astronomia, "uma ciência da atitude natural", [68] isto é, uma ciência que implica um realismo espontâneo. Ao contrário, a fenomenologia começa quando "colocamos fora de jogo [69] a posição geral de existência que pertence à essência da atitude natural".

Mas as estruturas essenciais da consciência transcendental não desaparecem quando essa consciência se prende ao mundo. Assim, as principais aquisições da fenomenologia continuarão válidas para o psicólogo, *mutatis mutandis.* Além disso, o método mesmo da fenomenologia pode servir de modelo aos psicólogos. Sem dúvida, o procedimento essencial desse método continua sendo a "redução", a *epokhé,* isto é, a colocação entre parênteses da atitude natural; e é claro que o psicólogo não realiza essa *epokhé* e que permanece no terreno da atitude natural. Mas é certo que o fenomenólogo, feita a redução, tem meios de pesquisas que poderão servir ao psicólogo: a fenomenologia é uma descrição das estruturas da consciência transcendental fundada sobre a intuição das essências dessas estruturas. Naturalmente, essa descrição se opera no plano da reflexão. Não se deve confundir, porém, reflexão com introspecção. A introspecção é um modo especial de reflexão que procura apreender e fixar os fatos empíricos. Para converter seus resultados em leis científicas é preciso, *em seguida,* uma passagem indutiva para o geral. Ora, há um outro tipo de reflexão, a que é utilizada pelo fenomenólogo: esta procura apreender as essências. Isto é, ela começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal. Certamente, opera com base em exemplos. Mas é de pouca importância que o fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário. O dado exemplar seria uma pura ficção, pelo fato mesmo de que foi possível imaginá-lo; mas é preciso que realize em si a essência procurada, pois a essência é condição mesma de sua possibilidade:

[66] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* Bd. I. (N. do A.)

[67] *Ideen zu einer reinem Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* (N. do A.)

[68] *Id.,* p. 53. (N. do A.)

[69] *Id.,* p. 56. (N.do A.)

"É pois permitido, se gostamos dos paradoxos e com a condição de entender como se deve a significação ambígua desta frase, dizer que na verdade a ficção é o elemento vital da fenomenologia como de todas as ciências eidéticas [70] e a fonte onde se abastece o conhecimento das verdades eternas". [71] O que vale para o fenomenólogo vale também para o psicólogo. Não queremos negar, certamente, o papel essencial que a experimentação e a indução devem desempenhar, sob todas as suas formas, na constituição da psicologia. Mas, antes de experimentar, não convém saber tão exatamente quanto possível *sobre o que* vamos experimentar? A esse respeito a experiência nunca dará mais do que informações obscuras e contraditórias.

"A grande época (da física) começa nos tempos modernos, quando, de súbito e em grande escala, passou a ser usada para o método físico a geometria que, desde a Antiguidade (e principalmente nos platônicos), tinha sido levada muito longe como *eidética pura.* Percebe-se, então, que é da essência da coisa material ser *res extensa* e que, *por conseguinte, a geometria é a disciplina ontológica que se refere a um momento essencial da coisa:* a estrutura espacial. Mas percebe-se, além disso, que a essência universal da coisa envolve outras estruturas. É o que mostra muito bem o fato de que o desenvolvimento científico segue logo uma direção nova: vemos constituírem-se uma série de disciplinas novas que serão coordenadas à geometria e que são chamadas a preencher a mesma função: *racionalizar os dados empíricos.*"[72]

O que Husserl escreve da física pode ser repetido a respeito da psicologia. Esta fará o maior progresso quando, renunciando a se embaraçar com experiências ambíguas e contraditórias, começar a se dar conta exatamente das estruturas essenciais que constituem o objeto de suas pesquisas. Acabamos de ver, por exemplo, que a teoria clássica da imagem encerra toda uma metafísica implícita e que passamos à experimentação sem nos desembaraçarmos dessa metafísica, levando para as experiências uma grande quantidade de preconceitos que remontam por vezes a Aristóteles. Não será possível, porém, perguntar primeiramente e *antes* de qualquer recurso às experiências (quer se trate de introspecção experimental ou de qualquer outro procedimento): *o que é uma imagem?* Esse elemento tão importante da vida psíquica terá uma estrutura essencial acessível à intuição e que possa ser fixada por meio de palavras e conceitos? Haverá afirmações inconciliáveis com a estrutura essencial da imagem? etc., etc. Em uma palavra, a psicologia é um empirismo que procura ainda os seus princípios eidéticos. Husserl, a quem se reprovou freqüentemente, de forma errônea, uma hostilidade de princípio contra essa disciplina, se propõe, ao contrário, a prestar um serviço a ela: não nega a existência de uma psicologia de experiência; mas pensa que, para atender ao mais urgente, o psicólogo deve constituir antes de tudo uma psicologia eidética. Essa psicologia, naturalmente, não tomará de empréstimo os seus métodos às ciências matemáticas, que são *dedutivas,* mas às ciências fenomenológicas, que são *descritivas.* Será uma "psicologia fenomenológica"; efetuará, no plano intramundano, pesquisas e fixações de essências como a fenomenologia no plano transcendental. E, certamente, deve-se aqui falar ainda de experiência, na medida em que toda visão intuitiva de essência continua sendo experiência. Mas é uma experiência que precede toda experimentação.

Um trabalho sobre a imagem deve, pois, apresentar-se como uma tentativa para realizar, com relação a um ponto particular, a psicologia fenomenológica. Deve-se procurar

[70] Eidética no sentido de "ciências de essência". As matemáticas são ciências eidéticas. (N. do A.)
[71] *Ideen,* p. 132. (N. do A.)
[72] *Ideen,* p. 20. (N. do A.)

constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva. Depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem, somente então será preciso passar do certo para o provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea.

Mas no que diz respeito ao problema da imagem, Husserl não se contenta em nos fornecer um método: há nas *Ideen* as bases de uma teoria das imagens inteiramente nova. Para dizer a verdade, Husserl não aborda a questão a não ser de passagem e, além disso, como veremos, não estamos de acordo com ele a respeito de todos os pontos. Por outro lado, suas observações reclamam um aprofundamento e uma complementação. Mas as indicações que ele dá são da maior importância.

O caráter fragmentário das observações de Husserl torna a exposição de sua concepção particularmente difícil. Não se deve esperar encontrar nos parágrafos que seguem uma construção sistemática, mas somente um conjunto de sugestões proveitosas.

A própria concepção de *intencionalidade* está destinada a renovar a noção de imagem. Sabe-se que, para Husserl, todo estado de consciência ou antes — como dizem os alemães e como diremos com eles — toda *consciência* é consciência *de* alguma coisa. "Todas as 'Erlebnisse' que têm em comum essa propriedade de essência se chamam também 'Erlebnisse intencionais': na medida em que elas são consciência de alguma coisa, dizemos que se relacionam 'intencionalmente' a essa coisa." [73]

A intencionalidade, tal é a estrutura essencial de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e *aquilo de que se tem consciência*. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência; é transcendente. Essa distinção, à qual Husserl retorna sem se cansar, tem por fim combater os erros de um certo imanentismo que pretende constituir o mundo com *conteúdos* de consciência (por exemplo, o idealismo de Berkeley). Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é *da consciência*. O psicologismo, partindo da fórmula ambígua "o mundo é nossa representação", faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são "representações". De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*.

"Em regra absolutamente universal, uma *coisa* não pode ser dada em nenhuma percepção possível, isto é, em nenhuma consciência possível em geral como um imanente real." [74]

Certamente, ele não nega a existência de dados visuais ou tácteis que fazem parte da consciência como elementos subjetivos imanentes. Mas eles não são o *objeto:* a consciência não se dirige para eles; através deles, visa à coisa exterior. Esta impressão visual que faz parte presentemente da minha consciência não é o *vermelho*. O vermelho é uma qualidade do objeto, uma qualidade transcendente. Esta impressão subjetiva que, sem

[73] *Ideen*, p. 64. "Erlebnis", termo intraduzível, vem do verbo *erleben*. "Etwas erleben" significa "viver alguma coisa". "Erlebnis" teria quase o significado de "vivido" no sentido em que o tomam os bergsonianos. (N. do A.)

[74] *Ideen*, p. 76. (N. do A.)

dúvida, é "análoga" ao vermelho da coisa, não é senão um "quase vermelho": isto é, é a matéria subjetiva, a *hyle* sobre a qual se aplica a intenção que se transcende e procura atingir o vermelho que está fora dela.

"É preciso sempre conservar presente a idéia de que os dados impressionais que têm por função 'perfilar' a cor, a superfície, a forma [75] (isto é, que têm por função 'representar') são por princípio radicalmente distintos da cor, da superfície, ou da forma, em suma, de todas as qualidades da coisa." [76]

Percebe-se quais são as conseqüências imediatas para a imagem: a imagem também é imagem de alguma coisa. Achamo-nos, pois, diante de uma relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto. Em uma palavra, a imagem deixa de ser um *conteúdo* psíquico; ela não se acha *na* consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência de uma coisa *em imagem,* Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hyle* que a intenção vem *"animar".* [77] A *hyle,* naturalmente, continua subjetiva, mas, ao mesmo tempo, o objeto da imagem, destacado do puro "conteúdo", situa-se fora da consciência como alguma coisa radicalmente diferente.

"(Não poderiam nos objetar que. . .) um centauro que toca flauta, ficção que formamos livremente, é, justamente por causa disso, uma livre reunião de representações em nós? — Responderemos: Certamente. . . a livre ficção se efetua espontaneamente e o que engendramos espontaneamente é, de fato, um produto do espírito. Mas, o 'centauro que toca flauta', é uma representação, na medida em que chamamos representação o que é representado e não no sentido em que representação seria um nome para um estado psíquico. O centauro em si mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, ele não existe na alma nem na consciência, nem em parte alguma; não existe absolutamente, é em seu todo invenção. Para ser mais exato: o estado de consciência de invenção é invenção desse centauro. Nessa medida, sem dúvida, pode-se dizer que 'centauro visado', 'centauro inventado', pertence à própria 'erlebnis'. *Mas, que não se confunda essa 'erlebnis' de invenção com o que, por ela, foi inventado como tal."* [78] Este texto é capital: assim, a não-existência do centauro ou da quimera, não nos dá o direito de reduzi-los a simples formações psíquicas. Não há dúvida de que há aí, por ocasião desses inexistentes, formações psíquicas reais; e compreende-se o erro do psicologismo: era forte a tentação de deixar esses seres míticos em seu nada e não levar em conta senão conteúdos psíquicos. Mas, precisamente, Husserl restitui ao centauro sua transcendência no seio mesmo de seu nada. Nada tanto quanto se queira: mas por isso mesmo ele não está na consciência.

Sobre a estrutura mesma da imagem, Husserl não vai além disso: mas mediremos facilmente o serviço que ele presta aos psicólogos. A imagem, tornando-se uma estrutura intencional, passa do estado de conteúdo inerte de consciência ao de consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente. A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, a meu amigo Pedro. É uma das maneiras possíveis de visitar o ser real Pedro. Assim, no ato de imaginação, a consciência se relaciona diretamente a Pedro e não por intermédio de um simulacro, que estaria *nela.* De um só golpe, vão desaparecer com a metafísica imanentista da imagem todas as dificuldades que evocávamos no capítulo precedente a propó-

[75] *Farbenabschattung, Glätteabschattung,* etc.: intraduzíveis. (N. do A.)
[76] *Ideen,* p. 75. (N. do A.)
[77] *"Beseelen",* cf. *Ideen, passim.* (N. do A.)
[78] *Ideen,* 43. Grifo nosso. (N. do A.)

sito da relação desse simulacro com seu objeto real e do pensamento puro com esse simulacro. Este "Pedro em formato reduzido", este homúnculo carregado pela consciência, nunca foi da *consciência*. Era um objeto do mundo material perdido no meio dos seres psíquicos. Empurrando-o para fora da consciência, afirmando que não há senão um só e mesmo Pedro, objeto das percepções e das imagens, Husserl libertou o mundo psíquico de um peso grande e suprimiu quase todas as dificuldades que obscureciam o problema clássico das relações da imagem com o pensamento.

Mas Husserl não limita a isso suas sugestões: na realidade, se a imagem não é senão um nome para uma certa maneira que tem a consciência de visar a seu objeto, nada impede de reaproximar as imagens materiais (quadros, desenhos, fotos) das imagens ditas psíquicas. O psicologismo, curiosamente, chegara a separar radicalmente umas das outras, embora no fundo tivesse reduzido as imagens psíquicas a imagens materiais *em nós*. Em última análise, segundo essa doutrina, não se podia mesmo interpretar um quadro ou uma fotografia a não ser reportando-se à imagem mental que ele evocava por associação: era, praticamente, uma remissão ao infinito, uma vez que, a imagem mental sendo ela própria uma fotografia, teria sido preciso uma outra imagem para compreendê-la e assim por diante. Ao contrário, se a imagem torna-se uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético, poder-se-á muito bem assimilar a apreensão de um quadro *como imagem* à apreensão intencional de um conteúdo "psíquico". Tratar-se-á somente de duas espécies diferentes de consciências "imaginantes". O atrativo dessa assimilação se encontra em uma passagem das *Ideen* que merece ficar como clássica e na qual Husserl analisa a apreensão intencional de uma gravura de Dürer.

"Consideremos a água-forte de Dürer, *O Cavaleiro, a Morte e o Diabo*. Distinguiremos em primeiro lugar aqui a percepção normal, da qual o correlativo é a coisa 'gravura', esta folha do álbum.

"Em segundo lugar, encontramos a consciência perceptiva, na qual, através destas linhas negras, pequenas figuras incolores, 'cavaleiro a cavalo', 'morte', 'diabo', nos aparecem. Não somos, na contemplação estética, dirigidos para elas enquanto objetos: somos dirigidos para as realidades que são representadas 'em imagem', mais exatamente, para as realidades 'imagificadas' *(abgebildt)*, o cavaleiro de carne e osso, etc." [79]

Esse texto pode estar na origem de uma distinção *intrínseca* entre a imagem e a percepção.[80] Certamente, a *hylé* que apreendemos para constituir a aparição estética do cavaleiro, da morte e do diabo é indubitavelmente a mesma que na pura e simples percepção da folha do álbum. A diferença se acha na estrutura intencional. O que importa aqui, para Husserl, é que a "tese" ou posição de existência recebeu uma *modificação de neutralidade.*[81] Não temos que nos ocupar com isso no momento. É suficiente, para nós, que a matéria por si mesma não possa distinguir a imagem da percepção. Tudo depende do modo de animação dessa matéria, isto é, de uma forma que nasce nas estruturas mais íntimas da consciência.

Tais são as breves alusões que Husserl faz a uma teoria que, sem dúvida, tornou precisa nos seus cursos e suas obras inéditas mas que, nas *Ideen,* permanece ainda muito fragmentária. E, sem dúvida, o serviço prestado à psicologia é inapreciável, mas todas as obscuridades estão longe de terem sido dissipadas. Certamente, podemos compreender

[79] *Ideen*, p. 226. (N. do A.)

[80] Distinção que Husserl, aliás, não levou mais longe nas suas obras publicadas. (N. do A.)

[81] Ele pretende, principalmente, mostrar que na contemplação estética o objeto não é posto como existente. Suas descrições se referem antes à *Crítica do Juízo*. (N. do A.)

agora que a imagem e a percepção são duas "Erlebnisse" intencionais que diferem antes de tudo por suas intenções. Mas de que natureza é a intenção da imagem? Em que difere da intenção da percepção? É aqui, evidentemente, que uma descrição de essência se faz necessária. Na falta de outra indicação de Husserl, somos abandonados a nós mesmos para operar essa descrição.

Além do mais, um problema essencial permanece sem solução: com apoio em Husserl, foi possível para nós esboçar a descrição geral de uma grande classe intencional compreendendo as imagens ditas "mentais" e as imagens que, na falta de melhor, chamaremos externas. Sabemos que a consciência de imagem externa e a consciência perceptiva correspondente, embora diferenciando-se radicalmente quanto à intenção, têm uma matéria impressional idêntica. Estas linhas negras servem ao mesmo tempo para a constituição da imagem "cavaleiro" ou da percepção "traços negros sobre uma folha branca". Mas valerá tudo isso para a imagem mental? Terá ela a mesma *hyle* que a imagem externa, isto é, em última instância, que a percepção? Certas passagens dos *Logische Untersuchungen*[82] pareceriam permitir essa suposição. Husserl explica, nesse livro, que a imagem tem por função "preencher" os saberes vazios, como o fazem as *coisas* da percepção. Por exemplo, se penso em uma cotovia, posso fazê-lo no vazio, isto é, produzir apenas uma intenção significante fixada sobre a palavra "cotovia". Mas, para preencher essa consciência vazia e transformá-la em consciência intuitiva, é indiferente que eu forme uma imagem de cotovia ou olhe uma cotovia de carne e osso. Esse preenchimento da significação pela imagem parece indicar que a imagem possui uma matéria impressional concreta e que é um *cheio,* como a percepção.[83] Além disso, nas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo,* Husserl distingue cuidadosamente da *retenção,* que é uma maneira não-posicional de conservar o passado como passado para a consciência, a *rememoração,* que consiste em fazer reaparecer as *coisas* do passado com suas qualidades. Trata-se, neste segundo caso, de uma *presentificação (Vergegenwärtigung)* e esta implica a reiteração, ainda que em uma consciência modificada, de todos os atos perceptivos originais. Se por exemplo percebi um teatro iluminado, posso indiferentemente reproduzir em minha lembrança o teatro iluminado ou a percepção do teatro iluminado ("Havia festa no teatro naquela noite. . ." "De passagem naquela noite *vi* as janelas iluminadas. . ."), isto é, neste último caso, *refletir na lembrança:* é que, para Husserl, a reprodução do teatro iluminado implica a reprodução da percepção do teatro iluminado. Vemos que a imagem-lembrança nada mais é aqui do que uma consciência perceptiva modificada, isto é, afetada por um coeficiente de passado. Pareceria, pois, que Husserl, embora lançando as bases de uma renovação radical da questão, tenha ficado prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hyle* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente.[84] Mas, se assim é, reencontraremos dificuldades análogas às que nos detinham no capítulo anterior.

Em primeiro lugar, no plano fenomenológico, isto é, uma vez efetuada a redução, parece-nos muito difícil distinguir por sua intencionalidade imagem e percepção, se for a mesma a sua matéria. O fenomenólogo, com efeito, tendo posto o mundo "entre parênte-

[82] Na edição revista de pós-guerra, que reflete os progressos realizados por Husserl desde a primeira edição dessa obra. (N. do A.)

[83] Em todo caso, esta tese, que procuraremos refutar mais tarde, tem o grande mérito de fazer da imagem uma coisa diferente do signo, ao contrário da psicologia inglesa e francesa contemporâneas. (N. do A.)

[84] Reconhecemos de boa vontade que se trata aqui de uma interpretação que os textos nos parecem autorizar, mas que não obrigam a admitir. O fato é que eles são ambíguos e que a questão exige, ao contrário, que se tome posição nítida e claramente. (N. do A.)

ses", nem por isso o perdeu. A distinção consciência-mundo perdeu seu sentido. Agora o corte se faz de outra forma. Distingue-se o conjunto dos elementos *reais* da síntese consciente (a *hyle* e os diferentes atos intencionais que a animam) e de outro lado o "sentido" que habita essa consciência. A realidade psíquica concreta será chamada *noese* e o sentido que vem habitá-la *noema*. Por exemplo, "árvore-em-flor-percebida" é o noema da percepção que tenho neste momento.[85] Mas esse "sentido noemático" que pertence a cada consciência real não é em si mesmo *nada de real*.

"Cada 'Erlebnis' é feita de tal forma que existe uma possibilidade, em princípio, de dirigir o olhar para ela e para os seus componentes reais ou, numa direção oposta, para o noema, por exemplo, a árvore percebida enquanto tal. O que encontra o olhar nessa última direção é, na verdade, um objeto no sentido lógico, mas um objeto que não poderia existir por si. Seu 'esse' consiste exclusivamente no seu 'percipi'. Mas essa fórmula não deve ser tomada no sentido berkeleyano, uma vez que o 'percipi' não contém aqui o 'esse' como elemento real."[86]

Assim, o noema é um nada que não têm senão uma existência ideal, um tipo de existência que se aproxima do tipo de *lektón* estóico. Ele é somente o correlativo necessário da noese: "O eidos do noema remete ao eidos da consciência noética; eles se implicam um ao outro eideticamente".[87]

Mas, se assim é, como, então, uma vez feita a redução, distinguir o centauro que imagino da árvore em flor que percebo? O "centauro-imaginado" é também o noema de uma consciência noética plena. Também ele não é *nada*, também ele não existe em lugar nenhum: nós o vimos há pouco. Somente, antes da redução, encontrávamos neste nada mesmo um meio para distinguir a ficção da percepção: a árvore em flor existia em algum lugar fora de nós, podíamos tocá-la, estreitá-la, virar-lhe as costas e depois, dando meia-volta, reencontrá-la no mesmo lugar. O centauro, ao contrário, não estava em parte alguma, nem em mim, nem fora de mim. Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, este noema é um irreal, assim como o centauro.

"A árvore pura e simples, a árvore na natureza, não é nada menos do que esta 'árvore-percebida-como-tal', que pertence como 'o-que-é-percebido' ao sentido da percepção, de uma forma inalienável. A árvore pura e simples pode queimar, dissolver-se em seus elementos químicos, etc. Mas o sentido — o sentido *desta* percepção, um elemento que pertence necessariamente a seu sentido — não pode queimar, não tem elementos químicos, não tem forças, não tem propriedades reais."[88]

Então, onde está a diferença? Como se explica que haja imagens e percepções? Como se explica que, quando fazemos cair as barreiras da redução fenomenológica, reencontramos um mundo real e um mundo imaginário?

Tudo se explica — responder-se-á — pela intencionalidade, isto é, pelo ato noético. Não dissestes, vós mesmos, que Husserl lançava as bases de uma distinção intrínseca entre a imagem e a percepção, pelas intenções e não pelas matérias? O próprio Husserl distingue, aliás, na *Ideen*, noemas de imagens, de lembranças ou de coisas percebidas.

"Pode tratar-se sempre de uma árvore em flor e esta árvore pode aparecer sempre de tal forma que para descrever fielmente *o que aparece* como tal devamos usar rigorosa-

[85] Expomos muito grosseiramente aqui uma teoria bastante matizada, mas cujo detalhe não nos interessa diretamente. (N. do A.)

[86] *Ideen*, p. 206. (N. do A.)

[87] *Ideen*, p. 206. (N. do A.)

[88] *Ideen*, p. 184. (N. do A.)

mente as mesmas expressões. Mas os correlativos noemáticos não são menos diferentes por essências quando se trata da percepção, da imaginação, de presentificações imagísticas, de lembrança, etc. Ora a aparição é caracterizada como 'realidade de carne e osso', ora como ficção, ora como presentificação na lembrança, etc."[89]

Mas como deveremos entender isso? Posso animar uma matéria impressional qualquer como percepção ou imagem a meu bel-prazer? Mas que significará "imagem" ou "coisa percebida" neste caso? Bastará a recusa a pôr em relação o noema "árvore-em-flor" com os precedentes noemas para constituir uma imagem? Sem dúvida, é bem assim que se procede diante da gravura de Dürer, que podemos, a nosso bel-prazer, perceber como objeto-coisa ou objeto-imagem. Mas isso porque, justamente, trata-se de duas interpretações de uma mesma matéria impressional. Ora, desde que se trate de uma imagem mental, cada qual pode verificar que é impossível animar sua *hyle* de maneira a fazer dela a matéria de uma percepção. Essa ambivalência hilética não é possível senão em um pequeno número de casos privilegiados (quadros, fotos, imitações, etc.). Mesmo que ela fosse admissível, ainda assim seria preciso explicar porque minha consciência intenciona uma matéria em imagem ao invés de fazê-lo em percepção. Esse problema se refere ao que Husserl chama de *motivações*. E é claro que vemos perfeitamente que a animação da matéria impressional da gravura tendo em vista fazer dela uma imagem depende de motivos extrínsecos (porque é impossível que este homem esteja aí, etc.). Em suma, voltamos aos critérios extrínsecos de Leibniz e Spaier. Mas, se o mesmo se dá com relação à imagem mental, eis-nos, por um desvio, reconduzidos às dificuldades do capítulo precedente. O problema insolúvel era então: como encontrar as características da imagem verdadeira? O problema presente é este: como encontrar motivos para informar uma matéria em imagem mental de preferência a informá-la em percepção? No primeiro caso, respondíamos: se os conteúdos psíquicos são equivalentes, não há meio algum para determinar a imagem verdadeira. No segundo, é preciso responder: se as matérias são da mesma natureza, não pode existir nenhum motivo válido.

Na verdade, há em Husserl uma aparência de resposta. A ficção "centauro tocando flauta" é aproximada nas *Ideen* da operação de *adição*. Trata-se, nos dois casos, de uma consciência "necessariamente espontânea", ao passo que, para a consciência de intuição sensível, para a consciência empírica, não se pode falar em espontaneidade. Mais tarde, nas *Meditações Cartesianas,* ele distingue as sínteses passivas que se fazem por associação e cuja forma é o escoamento temporal, e as sínteses ativas (juízo, ficção, etc.). Assim, toda ficção seria uma síntese ativa, um produto de nossa livre espontaneidade; toda percepção, ao contrário, é uma síntese puramente passiva. A diferença entre imagem-ficção e percepção procederia, pois, da estrutura profunda das sínteses intencionais.

Subscreveremos inteiramente essa explicação. Mas ela permanece ainda muito incompleta. Em primeiro lugar, o fato de que a imagem seja uma síntese ativa, provocaria uma modificação da *hyle* ou apenas uma modificação do tipo de reunião? Podemos muito bem conceber uma síntese ativa que se operaria por composição de impressões sensíveis renascentes. É assim que Espinosa e Descartes explicam a ficção. O centauro seria constituído pela síntese espontânea de uma percepção renascente de cavalo e de uma percepção renascente de homem. Mas podemos também pensar[90] que a matéria impressional da percepção é incompatível com o modo intencional da imagem-ficção. Husserl não se explica a respeito desse ponto. Em todo caso, o resultado dessa classifi-

[89] *Ideen*, p. 188. (N. do A.)

[90] Foi o que procuramos mostrar nos capítulos precedentes. (N. do A.)

cação é o de separar radicalmente a imagem-lembrança da imagem-ficção. Vimos mais acima que a lembrança do teatro iluminado era uma presentificação da coisa "teatro iluminado" com reprodução das operações perceptivas. Trata-se, pois, claramente, de uma síntese passiva. Mas existem tantas formas intermediárias entre imagem-lembrança e imagem-ficção que não poderíamos admitir essa separação radical. Ou ambas são sínteses passivas (é, em suma, a tese clássica) ou ambas são sínteses ativas. No primeiro caso, voltamos, por um rodeio, à teoria clássica; no segundo, é preciso abandonar a teoria da "presentificação", ao menos sob a forma que lhe atribui Husserl nas suas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*. De qualquer modo, fomos trazidos de volta à nossa constatação primeira: a distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade: é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes. Talvez seja até preciso que a matéria da imagem seja, ela própria, espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior.

De qualquer maneira, Husserl abre o caminho, e estudo algum sobre a imagem poderia negligenciar as ricas apreciações que ele nos fornece. Sabemos agora que é preciso tornar a partir de zero, negligenciar toda a literatura pré-fenomenológica e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem. Será preciso, assim, colocar a questão nova e delicada das relações da imagem mental com a imagem material (quadro, fotos, etc.). Será conveniente também comparar a consciência de imagem com a consciência de signo, a fim de libertar definitivamente a psicologia desse erro inadmissível que faz da imagem um signo e do signo uma imagem. Enfim, e principalmente, será preciso estudar a *hyle* própria da imagem mental. É possível que, no meio do caminho, sejamos obrigados a deixar o domínio da psicologia eidética e recorrer à experiência e aos procedimentos indutivos. Mas é pela descrição eidética que convém começar: a via está livre para uma psicologia fenomenológica da imagem.

Conclusão

Todo fato psíquico é síntese, todo fato psíquico é forma e possui uma estrutura. Tal é a afirmação com que todos os psicólogos contemporâneos se puseram de acordo. E, certamente, essa afirmação acha-se em relação de plena conveniência com os dados da reflexão. Infelizmente, ela tira sua origem de idéias *a priori: convém* aos dados do senso íntimo mas não *provém* deles. Segue-se que o esforço dos psicólogos foi semelhante ao dos matemáticos que procuraram *reencontrar* o contínuo por meio de elementos descontínuos: pretendeu-se *reencontrar* a síntese psíquica partindo de elementos fornecidos pela análise *a priori* de certos conceitos metafísico-lógicos. A imagem é um desses elementos:[91] e ela representa, a nosso ver, o malogro mais completo da psicologia sintética. Fizeram-se tentativas para suavizá-la, desbastá-la, torná-la tão fluida, tão transparente quanto possível, a fim de que não *impedisse* que as sínteses se fizessem. E, quando certos autores perceberam que mesmo assim disfarçada ela deveria romper necessariamente a continuidade da corrente psíquica, abandonaram-na completamente, como uma pura entidade escolástica. Mas não viram que suas críticas diziam respeito a uma certa concepção da imagem, não à própria imagem. Todo o mal nasceu da circunstância de que se *veio à imagem com a idéia de síntese,* ao invés de se tirar uma certa concepção da síntese de uma reflexão sobre a imagem. Foi colocado o seguinte problema: como pode a existência da imagem se conciliar com as necessidades da síntese — sem que se percebesse que na maneira mesma de se formular o problema já estava contida a concepção atomística da imagem. Na verdade, é preciso responder claramente: a imagem não poderá de forma nenhuma, se permanece conteúdo psíquico inerte, se conciliar com as necessidades da síntese. Ela não pode entrar na corrente da consciência a não ser que ela própria seja síntese e não elemento. Não há, não poderia haver imagens *na* consciência. Mas a imagem *é um certo tipo de consciência.* A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa.

Nossas pesquisas críticas não poderiam nos conduzir mais longe. Seria preciso agora abordar a descrição fenomenológica da estrutura "imagem". É o que tentaremos fazer em outra obra.

[91] Cf., p. ex., a conclusão de Burloud em *La Pensée d'Après Watt, Messer et Bühler:* "(É preciso) distinguir em um pensamento duas coisas: sua *estrutura* e seu *conteúdo.* Ele tem por conteúdo elementos sensíveis ou elementos relacionais, ou uns e outros ao mesmo tempo. Quanto à sua estrutura, não é outra coisa senão a maneira pela qual tomamos consciência desse conteúdo", p. 174. (N. do A.)

JEAN-PAUL SARTRE

QUESTÃO DE MÉTODO

Tradução de BENTO PRADO JÚNIOR

PREFÁCIO À EDIÇÃO FRANCESA DA *Crítica da Razão Dialética*

As duas obras que compõem este volume parecerão, receio, de desigual importância e de desigual ambição. Logicamente, a segunda deveria preceder a primeira, cujas fundações críticas pretende estabelecer. Mas temi que esta montanha de folhas parecesse dar à luz um rato: seria preciso agitar tanto ar, gastar tantas penas e encher tanto papel para chegar a algumas considerações metodológicas? E como, de fato, o segundo trabalho saiu do primeiro, preferi guardar a ordem cronológica que, numa perspectiva dialética, é sempre a mais significativa.

Questão de Método é uma obra de circunstância: é o que explica seu caráter um pouco híbrido; e é por esta razão também que os problemas nela parecem sempre abordados de viés. Uma revista polonesa decidira publicar, durante o inverno de 1957, um número consagrado à cultura francesa; queria dar a seus leitores um panorama do que ainda se chama entre nós "nossas famílias espirituais". Pediu a colaboração de numerosos autores e me propôs tratar deste tema: "Situação do existencialismo em 1957".

Não gosto de falar do existencialismo. É próprio de uma pesquisa ser indefinida. Nomeá-la e defini-la é fechar o ciclo: que resta? Um modo finito e já perempto da cultura, alguma coisa como uma marca de sabão, em outros termos, uma *idéia*. Teria declinado o pedido de meus amigos poloneses se não tivesse visto nele um meio de exprimir, num país de cultura marxista, as contradições atuais da filosofia. Nesta perspectiva, acreditei poder agrupar os conflitos internos que a dilaceram em torno de uma oposição maior: entre a existência e o saber. Mas talvez eu tivesse sido mais direto, se não fosse necessário, para a economia do número "francês", que falasse antes de tudo da ideologia existencial, da mesma maneira que se pedia a um filósofo marxista, Henri Lefebvre, para "situar" as contradições e o desenvolvimento do marxismo na França durante estes últimos anos.

A seguir, reproduzi meu artigo na revista *Temps Modernes,* mas modificando-o consideravelmente, para adaptá-lo às exigências dos leitores franceses. É sob esta forma que o publico hoje. O que se chamava, na origem, *Existencialismo e Marxismo* tomou o título de *Questões de Método.* E, finalmente, é uma questão que formulo. Uma única: temos hoje os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? Ela encontra seu lugar no interior da filosofia marxista porque — como veremos mais adiante — considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método "compreensivo" como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e a recusa ao mesmo tempo.

Do marxismo que a ressuscitou, a ideologia da existência herda duas exigências que ele próprio tomava ao hegelianismo: se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda,* deve fazer-se *totalização.* É desnecessário dizer que

esta dupla exigência define *este movimento do ser e do conhecimento (ou da compreensão) que desde Hegel se denomina "dialética".* Assim, tomei como estabelecido, em *Questões de Método,* que uma tal totalização está perpetuamente em curso como História e como Verdade histórica. A partir desse pressuposto fundamental, tentei mostrar os conflitos internos da antropologia filosófica e pude, em alguns casos, esboçar — no terreno metodológico que escolhera — as soluções provisórias destas dificuldades. Mas é evidente que as contradições e suas superações sintéticas perdem toda significação e toda realidade se a História e a Verdade não são totalizantes, se, como pretendem os positivistas, há *Histórias* e *Verdades.* Pareceu-me, pois, necessário, no próprio momento em que redigia esta primeira obra, abordar enfim o problema fundamental. Há uma Verdade do homem?

Ninguém — nem mesmo os empiristas — jamais denominou Razão a simples ordenação — qualquer que seja — de nossos pensamentos. É preciso, para um "racionalismo", que esta ordenação reproduza ou constitua a ordem do ser. Assim, a Razão é uma certa relação entre o conhecimento e o ser. Deste ponto de vista, se a relação da totalização histórica com a Verdade totalizante deve poder existir e se esta relação é um duplo movimento no conhecimento e no ser será legítimo chamar esta relação em movimento de uma Razão; o objetivo de minha pesquisa será, pois, o de estabelecer se a Razão positivista, das ciências naturais, é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam não apenas métodos específicos, mas uma nova Razão, isto é, uma nova relação entre o pensamento e o seu objeto. Em outras palavras, há uma Razão dialética?

De fato, não se trata de *descobrir* uma dialética: de um lado, o pensamento dialético tornou-se consciente de si mesmo historicamente desde o início do último século, de outro, a simples experiência histórica ou etnológica basta para revelar setores dialéticos na atividade humana. Mas, de um lado, a experiência — em geral — só pode fundar por si mesma verdades parciais e contingentes; de outro, o pensamento dialético, desde Marx, ocupou-se mais de seu objeto do que de si mesmo. Reencontramos aqui a dificuldade que encontrou a Razão analítica no fim do século XVIII, quando foi preciso provar sua legitimidade. Mas o problema é menos cômodo, já que a solução do idealismo crítico se encontra às nossas costas. O conhecimento é um modo do ser, mas, na perspectiva materialista, não se pode pensar em reduzir o ser ao conhecido. Não importa: a antropologia permanecerá um amontoado conjunto de conhecimentos empíricos, de induções positivistas e de interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, isto é, enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar um homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em curso, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção da totalidade ou ser reduzido a um erro por parcialidade. Nossa tentativa será, pois, *crítica* na medida em que tentará determinar a validade e os limites da Razão dialética, o que resulta em marcar as oposições e os elos desta Razão com a Razão analítica e positivista. Mas ela deverá, além disto, ser *dialética,* pois a dialética é a única instância competente quando se trata dos problemas dialéticos. Não há aí qualquer tautologia: mostrá-lo-ei mais adiante. No primeiro tomo desta obra limitar-me-ei a esboçar uma teoria dos conjuntos práticos, isto é, das séries e dos grupos, enquanto momentos da totalização. No segundo tomo, que aparecerá posteriormente, abordarei o problema da própria totalização, isto é, da História em curso e da Verdade em devir.

I

Marxismo e Existencialismo

A Filosofia aparece a alguns como um meio homogêneo: os pensamentos nascem nele, morrem nele, os sistemas nele se edificam para nele desmoronar. Outros consideram-na como certa atitude cuja adoção estaria sempre ao alcance de nossa liberdade. Outros ainda como um setor determinado da cultura. A nosso ver, *a* Filosofia *não existe;* sob qualquer forma que a consideremos, esta sombra da ciência, esta eminência parda da humanidade, não passa de uma abstração hipostasiada. De fato, o que há são filosofias. Ou melhor — pois não encontrareis nunca, em um momento dado, mais do que *uma* que seja viva —, em certas circunstâncias bem definidas, *uma* filosofia se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e, enquanto vive, é ela que serve de meio cultural aos contemporâneos. Este objeto desconcertante apresenta-se *ao mesmo tempo* sob aspectos profundamente distintos cuja unificação opera constantemente.

É, inicialmente, certa maneira pela qual a classe "ascendente" toma consciência de si;[1] e esta consciência pode ser clara ou confusa, indireta ou direita; ao tempo da nobreza togada e do capitalismo mercantil, uma burguesia de juristas, de comerciantes e banqueiros aprendeu algo de si mesma através do cartesianismo; um século e meio mais tarde, na fase primitiva da industrialização, uma burguesia de fabricantes, de engenheiros e de cientistas descobriu-se obscuramente na imagem do homem universal que o kantismo lhe propunha.

Mas, para ser verdadeiramente filosófico, este espelho deve apresentar-se como a totalização do Saber contemporâneo: o filósofo opera a unificação de todos os conhecimentos, orientando-se de acordo com certos esquemas diretores que traduzem as atitudes e as técnicas da classe ascendente diante de sua época e diante do mundo. Mais tarde, quando os pormenores deste Saber tiverem sido contestados um a um e destruídos pelo progresso das luzes, o conjunto permanecerá como um conteúdo indiferenciado: após terem sido ligados por princípios, tais conhecimentos, esmagados, quase indecifráveis, ligarão, por sua vez, estes princípios. Reduzido à sua mais simples expressão, o objeto filosófico permanecerá no "espírito objetivo" sob forma de Idéia reguladora, indicando uma tarefa infinita; assim, falamos hoje da "Idéia kantiana" entre nós, ou, entre os alemães, da *Weltanschauung* de Fichte. É que uma filosofia, quando está em sua plena virulência, não se apresenta nunca como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e morde o futuro: esta totalização concreta é, ao mesmo tempo, o projeto abstrato de prosseguir a

[1] Se não menciono aqui a *pessoa* que se objetiva e se descobre em sua obra, é que a filosofia de uma época ultrapassa de longe — por maior que ele seja — o filósofo que lhe emprestou sua primeira fisionomia. Mas, inversamente, veremos que o estudo *das* doutrinas singulares é inseparável de um real aprofundamento das filosofias. O cartesianismo ilumina a época e *situa* Descartes no interior do desenvolvimento totalitário da razão analítica; à partir daí, Descartes, tomado como pessoa e como filósofo, ilumina, até o coração do século XVIII, o sentido histórico (e, por conseguinte, singular) da nova racionalidade. (N. do A.)

unificação até seus últimos limites; sob este aspecto, a filosofia caracteriza-se como um método de investigação e de explicação; a confiança que tem em si mesma e no seu desenvolvimento futuro apenas reproduz as certezas da classe que a sustenta. Toda filosofia é prática, mesmo aquela que parece, de início, a mais contemplativa; o método é uma arma social e política: o racionalismo analítico e crítico de grandes cartesianos lhes sobreviveu; nascido da luta, voltou-se sobre ela para esclarecê-la; no momento em que a burguesia se empenhava em solapar as instituições do Antigo Regime, ele atacava as significações peremptas que tentavam justificá-las.[2] Mais tarde serviu o liberalismo e deu uma doutrina às operações que tentavam realizar a "atomização" do proletariado.

Assim, a filosofia permanece eficaz enquanto vive a *praxis* que a engendrou, que a sustém e é por ela iluminada. Mas ela se transforma, perde sua singularidade, despoja-se de seu conteúdo original e datado, na medida mesma em que impregna pouco a pouco as massas, para tornar-se nelas, e por elas, um instrumento coletivo de emancipação. É assim que o cartesianismo, no século XVIII, aparece sob dois aspectos indissolúveis e complementares: de um lado, como Idéia da razão, como método analítico, inspira Holbach, Helvetius, Diderot, o próprio Rousseau, e é ele que encontramos na fonte dos panfletos anti-religiosos assim como na origem do materialismo mecanicista; de outro lado, passou para o anonimato e condiciona as atitudes do Terceiro Estado; em cada um a Razão universal e analítica se esconde e ressurge sob forma de "espontaneidade": isto significa que a resposta imediata do oprimido à opressão será *crítica*. Esta revolta abstrata precede de alguns anos a Revolução Francesa e a insurreição armada. Mas a violência dirigida das armas abaterá privilégios que já se tinham dissolvido na Razão. As coisas vão tão longe que o espírito filosófico transpõe os limites da classe burguesa e se infiltra nos meios populares. É o momento em que a burguesia francesa pretende-se classe universal: as infiltrações de sua filosofia permitir-lhe-ão mascarar as lutas que começam a lacerar o Terceiro Estado e encontrar, para todas as classes revolucionárias, linguagem e gestos comuns.

Se a filosofia deve ser, ao mesmo tempo, totalização do saber, método, Idéia reguladora, arma ofensiva e comunidade de linguagem; se esta "visão do mundo" é também um instrumento que trabalha as sociedades carcomidas, se esta concepção singular de um homem ou de um grupo de homens torna-se a cultura e, por vezes, a natureza de toda uma classe, fica bem claro que as épocas de criação filosófica são raras. Entre o século XVII e o século XX, vejo três que designarei por nomes célebres: há o "momento" de Descartes e de Locke, o de Kant e de Hegel e, finalmente, o de Marx. Estas três filosofias tornam-se, cada uma por sua vez, o humo de todo o pensamento particular e o horizonte de toda a cultura, elas são insuperáveis enquanto o momento histórico de que são expressão não tiver sido superado. Já o verifiquei amiúde: um argumento "antimarxista" não passa do rejuvenescimento aparente de uma idéia pré-marxista. Uma pretensa "superação" do marxismo será, no pior dos casos, apenas uma volta ao pré-marxismo e, no melhor, apenas a redescoberta de um pensamento já contido na filosofia que se acreditou superar. Quanto ao "revisionismo", é um truísmo ou um absurdo: não tem *sentido* readaptar uma filosofia viva ao curso do mundo; ela se lhe adapta por si mesma através de mil iniciativas, mil pesquisas particulares, pois não se dissocia do movimento da sociedade. Aqueles mesmos que se acreditam os porta-vozes mais fiéis de seus predecessores, apesar de sua boa vontade, transformam os pensamentos que desejam somente repetir; os métodos modificam-se porque são aplicados a objetos novos. Se este movimento da filo-

[2] No caso do cartesianismo, a ação da "filosofia" permanece negativa: ela desobstrui, destrói e faz entrever, através das complicações infinitas e dos particularismos do sistema feudal, a universalidade abstrata da propriedade burguesa. Mas em outras circunstâncias, quando a própria luta social toma outras formas, a contribuição da teoria pode ser positiva. (N. do A.)

sofia não existe mais, das duas uma: ou está morta ou está "em crise". No primeiro caso, não se trata de revisar mas de lançar por terra um edifício apodrecido; no segundo caso, a "crise filosófica" é a expressão particular de uma crise social e seu imobilismo é condicionado pelas contradições que laceram a sociedade: uma pretensa "revisão" efetuada por "especialistas" não passaria, pois, de uma mistificação idealista e sem alcance real; é o próprio movimento da História, é a luta dos homens em todos os planos e em todos os níveis da atividade humana, que libertarão o pensamento cativo e lhe permitirão atingir seu pleno desenvolvimento.

Os homens de cultura que surgem depois das grandes culminações e que empreendem ordenar os sistemas ou conquistar, com métodos novos, terras ainda mal conhecidas, aqueles que dão à teoria funções práticas e dela se servem como de um instrumento para destruir e para construir, não é conveniente chamá-los de filósofos: eles exploram o domínio, fazem-lhe o inventário, nele constroem alguns edifícios, ocorre-lhes mesmo de nele introduzirem algumas modificações internas; mas eles se alimentam ainda do pensamento vivo dos grandes mortos. Sustentado pela multidão em marcha, esse pensamento constitui seu meio cultural e seu futuro, determina o campo de suas investigações e mesmo de sua "criação". Estes homens *relativos,* proponho que os chamemos de ideólogos. E, já que devo falar do existencialismo, compreender-se-á que o considero como uma *ideologia:* é um sistema parasitário que vive à margem do Saber, a que de início se opôs e a que, hoje, tenta integrar-se. Para melhor compreensão de suas ambições presentes e de sua função, é preciso voltar atrás, ao tempo de Kierkegaard.

A mais ampla totalização filosófica é o hegelianismo. Nele o Saber é alçado à sua dignidade mais eminente: ele não se limita a visar ao ser de fora, ele o incorpora a si e o dissolve em si mesmo: o espírito se objetiva, se aliena e se retoma incessantemente, se realiza através de sua própria história. O homem se exterioriza e se perde nas coisas, mas toda a alienação é superada pelo saber absoluto do filósofo. Assim, nossos dilaceramentos, as contradições que fazem nossa infelicidade, são momentos que se põem para serem ultrapassados, não somos somente *sapientes:* no triunfo da consciência de si intelectual, verifica-se que somos *sabidos:* o saber nos atravessa de parte a parte e nos dissolve, somos *integrados vivos* à totalização suprema: assim, o *puro vivido* de uma experiência trágica, de um sofrimento que conduz à morte, é absorvido pelo sistema como uma determinação relativamente abstrata que deve ser mediatizada, como uma passagem que conduz ao absoluto, único concreto verdadeiro.[3]

[3] É certo que se pode puxar Hegel para o lado do existencialismo e Hyppolite se esforçou neste sentido, não sem êxito, em seu *Études sur Marx et Hegel.* Não foi Hegel quem primeiro mostrou "que há uma realidade da aparência enquanto tal"? E seu panlogicismo não se acompanha de um pantragicismo? Não se pode escrever com razão que, para Hegel, "as existências se encadeiam na história que fazem e que, como universalidade concreta, é o que as julga e as transcende"? Podemos fazê-lo facilmente, mas a questão não está aí: o que opõe Kierkegaard a Hegel é que, para o último, o trágico de *uma* vida é sempre superado. O vivido se dissolve no saber: Hegel nos fala do escravo e de seu medo da morte. Mas, este, que foi *sentido,* torna-se o simples objeto do conhecimento e o momento de uma transformação ela própria superada. Para Kierkegaard, pouco importa que Hegel fale de "liberdade para morrer" ou que descreva corretamente alguns aspectos da fé, o que ele critica no hegelianismo é o fato de negligenciar *a insuperável opacidade* da experiência vivida. Não é somente, nem sobretudo no nível dos conceitos que está o desacordo, mas antes no da crítica do saber e da delimitação do seu alcance. Por exemplo, é perfeitamente exato que Hegel marca profundamente a unidade e a oposição entre a vida e a consciência. Mas é verdade também que são parcialidades já reconhecidas como tais *do ponto de vista* da totalidade. Ou, para falar a linguagem da semiologia moderna: para Hegel, o *Significante* (a um momento qualquer da história) é o movimento do Espírito (que se constituirá como significante-significado e significado-significante, isto é, absoluto-sujeito); o *Significado* é o homem vivo e sua objetivação; para Kierkegaard o homem é o Significante: ele próprio produz as significações e nenhuma significação o visa de fora (Abraão não sabe se ele é Abraão); ele não é jamais o *significado* (mesmo por Deus). (N. do A.)

Frente a Hegel, Kierkegaard mal parece contar; não é certamente um filósofo: tal título, aliás, ele próprio o recusou. De fato, é um cristão que não se quer deixar encerrar no sistema e que afirma sem tréguas, contra o "intelectualismo" de Hegel, a irredutibilidade e a especificidade do vivido. Não resta dúvida, como notou Jean Wahl, que um hegeliano assimilaria esta consciência romântica e obstinada à "consciência infeliz", momento já superado e conhecido nos seus caracteres essenciais; mas é precisamente este saber objetivo que Kierkegaard contesta: para ele a superação da consciência infeliz permanece puramente verbal. O homem *existente* não pode ser assimilado por um sistema de idéias; por mais que se possa dizer e pensar sobre o sofrimento, ele escapa ao saber, na medida em que é sofrido em si mesmo, para si mesmo, onde o saber permanece incapaz de transformá-lo. "O filósofo constrói um palácio de idéias e habita uma choupana." Bem entendido, é a religião que Kierkegaard quer defender: Hegel não queria que o cristianismo pudesse ser "ultrapassado" e, por isso mesmo, fez dele o mais alto momento da existência humana — Kierkegaard insiste ao contrário na transcendência do Divino; entre o homem e Deus ele põe uma distância infinita, a existência do Todo-Poderoso não pode ser objeto de um saber objetivo, ela é visada por uma fé subjetiva. E esta fé, por sua vez, na sua força e na sua afirmação espontânea, não se reduzirá nunca a um momento superável e classificável, a um conhecimento. Assim, ele é levado a reivindicar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência, a intransigência estreita e apaixonada da vida imediata contra a tranqüila mediação de toda a realidade, a crença, que se afirma obstinadamente, *malgrado* o escândalo contra a evidência científica. Ele procura armas por toda parte para escapar à terrível "mediação"; descobre em si mesmo oposições, indecisões, equívocos que não podem ser superados: paradoxos, ambigüidades, descontinuidades, dilemas, etc. Em todos estes dilaceramentos, Hegel veria certamente apenas contradições em formação ou em curso de desenvolvimento; mas é justamente o que Kierkegaard lhe reprova; antes mesmo de tomar consciência delas, o filósofo de Iena teria decidido considerá-las como idéias truncadas. De fato, a vida *subjetiva,* na medida mesmo em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa por princípio ao conhecimento e a relação do crente com a taanscendência não pode ser concebida sob a forma de *superação.* Esta interioridade que pretende afirmar-se contra toda a filosofia, na sua estreiteza e profundidade infinita, esta subjetividade reencontrada para além da linguagem como a aventura pessoal de cada um em face dos outros e de Deus, eis o que Kierkegaard chamou a *existência.*

Como vimos, Kierkegaard é inseparável de Hegel e esta negação feroz de todo o sistema não pode nascer senão num campo cultural inteiramente comandado pelo hegelianismo. Este dinamarquês sente-se acuado pelos conceitos, pela História, ele defende sua pele, é a reação do romantismo cristão contra a humanização racionalista da fé. Seria muito fácil rejeitar esta obra sob a acusação de subjetivismo: o que antes é preciso notar, colocando-nos no quadro da época, é que Kierkegaard tem razão contra Hegel tanto quanto Hegel tem razão contra Kierkegaard. Hegel tem razão: em lugar de *obstinar-se,* como o ideólogo dinamarquês, em paradoxos cristalizados e pobres que reenviam finalmente a uma subjetividade vazia, é ao concreto verdadeiro que o filósofo de Iena visa por seus conceitos e a mediação apresenta-se sempre como um enriquecimento. Kierkegaard tem razão: a dor, a necessidade, a paixão, o sofrimento dos homens, são realidades brutas que não podem ser superadas nem modificadas pelo saber; é certo que seu subjetivismo religioso pode passar com razão pelo cúmulo do idealismo, mas em relação a Hegel ele marca um progresso em direção ao realismo, já que insiste, antes de tudo, na irredutibilidade de um certo real ao pensamento e no seu *primado.* Há, entre nós, psiquiatras [4] e psicólogos que consideram certas evoluções de nossa vida íntima como o

[4] Cf. Lagache: *Le Travail du Deuil.* (N. do A.)

resultado de um trabalho que ela exerce sobre si mesma; neste sentido, a *existência* kierkegaardiana é o *trabalho* de nossa vida interior — resistências vencidas e sempre renascentes, esforços sempre renovados, desesperos superados, malogros provisórios e vitórias precárias — enquanto este trabalho se opõe diretamente ao conhecimento intelectual. Kierkegaard foi talvez o primeiro a marcar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o saber. E esta incomensurabilidade pode estar na origem de um irracionalismo conservador: é mesmo uma das maneiras pelas quais se pode compreender a obra deste ideólogo. Mas ela pode ser compreendida também como a morte do idealismo absoluto: não são as idéias que modificam os homens, não basta conhecer uma paixão pela sua causa para suprimi-la, é preciso vivê-la, opor-lhe outras paixões, combatê-la com tenacidade, enfim, *trabalhar-se.*

É notável que o marxismo dirija a mesma censura a Hegel, embora de um ponto de vista totalmente diferente. Para Marx, com efeito, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização. Tomada em si mesma — Marx sublinha-o em várias passagens —, a objetivação seria um desabrochamento, ela permitiria ao homem, que produz e reproduz incessantemente sua vida e que se transforma modificando a natureza, "contemplar-se a si mesmo num mundo que ele criou". Nenhuma prestidigitação dialética pode tirar daí a alienação; é que não se trata de um jogo de conceitos, mas da História real: "Na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau do desenvolvimento dado de suas forças produtivas materiais; o conjunto destas relações de produção constitui a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social determinadas". Ora, na fase atual de nossa história, as forças produtivas entraram em conflito com as relações de produção, o trabalho criador é alienado, o homem não se reconhece no seu próprio produto e seu labor fatigante lhe aparece como uma força inimiga. Já que a alienação surge como o resultado deste conflito, é uma realidade histórica e perfeitamente irredutível a uma idéia; para que os homens dela se libertem e para que seu trabalho se torne a pura objetivação de si mesmos, não é suficiente "que a consciência se pense a si mesma", são necessários o trabalho *material* e a *praxis* revolucionária: quando Marx escreve "da mesma maneira que não se julga um indivíduo a partir da idéia que ele faz de si mesmo, não se pode julgar uma... época de convulsão revolucionária a partir de sua consciência de si", ele marca a prioridade da ação (trabalho e *praxis* social) sobre o *saber,* assim como sua heterogeneidade. Afirma ele, também, que o fato humano é irredutível ao conhecimento, que ele deve *ser vivido* e *ser produzido;* apenas não vai confundi-lo com a subjetividade vazia de uma pequena burguesia puritana e mistificada: dele faz o tema imediato da totalização filosófica e é o homem concreto que ele coloca no centro de suas pesquisas, este homem que se define simultaneamente pelas suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens.

Assim, Marx tem razão ao mesmo tempo contra Kierkegaard e contra Hegel, já que afirma, com o primeiro, a especificidade da *existência* humana, e já que toma, com o segundo, o homem concreto na sua realidade objetiva. Pareceria natural, nestas condições, que o existencialismo, este protesto idealista contra o idealismo, tivesse perdido toda a utilidade e não tivesse sobrevivido ao declínio do hegelianismo.

De fato, ele sofreu um eclipse: na luta geral que trava contra o marxismo, o pensamento burguês apóia-se nos pós-kantianos, no próprio Kant e em Descartes: não lhe ocorre dirigir-se a Kierkegaard. O dinamarquês reaparecerá no início do século XX, quando se decidiu combater a dialética marxista opondo-lhe pluralismos, ambigüidades,

paradoxos, isto é, a partir do momento em que, pela primeira vez, o pensamento burguês é reduzido à defensiva. A aparição, no período entre as duas guerras, de um existencialismo alemão corresponde certamente — ao menos em Jaspers [5] — a uma sub-reptícia vontade de ressuscitar o transcendente. Já — como notou Jean Wahl — podia-se perguntar se Kierkegaard não arrastaria seus leitores para as profundezas da subjetividade com o único fim de fazê-los descobrir aí a infelicidade do homem sem Deus. Esta armadilha seria bem do estilo do "grande solitário", que negava a comunicação entre os homens e, para influenciar seu semelhante, não via outro meio que não a "ação indireta".

Jaspers, por seu turno, põe as cartas na mesa: nada mais fez do que comentar seu mestre, sua originalidade consiste sobretudo em colocar certos temas em relevo e em mascarar outros. O transcendente, por exemplo, parece de início ausente deste pensamento, quando de fato o atravessa; é-nos ensinado a pressenti-lo através de nossos malogros, é o seu sentido profundo. Esta idéia já se encontra em Kierkegaard, mas tem menos relevo, uma vez que este cristão pensa e vive no quadro de uma religião revelada. Jaspers, mudo sobre a Revelação, nos reconduz — pelo descontínuo, pelo pluralismo e pela impotência — à subjetividade pura e formal que se descobre e descobre a transcendência através de suas derrotas. A vitória, com efeito, como *objetivação* permitiria à pessoa inscrever-se nas coisas e, daí, obrigá-la-ia a superar-se. A meditação sobre o malogro convém perfeitamente a uma burguesia parcialmente descristianizada, mas que tem nostalgia da fé porque perdeu a confiança em sua ideologia racionalista e positivista. Já Kierkegaard considerava que toda vitória é suspeita porque desvia o homem de si mesmo. Kafka retomou este tema cristão no *Diário,* e podemos encontrar aí certa verdade, uma vez que, num mundo de alienação, o vencedor individual não se reconhece na sua vitória, já que se torna escravo dela. Mas o que importa a Jaspers é retirar daí um pessimismo subjetivo e fazê-lo desembocar num otimismo teológico que não ousa dizer o seu nome; o transcendente, com efeito, permanece velado, não se prova senão pela sua ausência; não superaremos o pessimismo, *pressentiremos* a reconciliação, permanecendo ao nível de uma contradição insuperável e de um total dilaceramento; esta condenação da dialética, não mais visa a Hegel, mas sim a Marx. Não é mais a recusa do *Saber,* é a recusa da *praxis.* Kierkegaard não queria figurar como conceito no sistema hegeliano, Jaspers recusa cooperar *como indivíduo* na história que fazem os marxistas. Kierkegaard realizava um progresso em relação a Hegel porque afirmava a *realidade* do vivido, mas Jaspers regride em relação ao movimento histórico, uma vez que foge do movimento real da *praxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é atingir certa *qualidade íntima.* [6] Esta ideologia de recolhimento exprimia bastante bem, ainda ontem, a atitude de certa Alemanha marcada por suas duas derrotas e a de certa burguesia européia que quer justificar os privilégios por uma aristocracia da alma, fugir à sua objetividade numa subjetividade refinada e fascinar-se por um presente inefável para não ver seu futuro. Filosoficamente, este pensamento mole e dissimulado não passa de uma sobrevivência, não oferece grande interesse. Mas existe um outro existencialismo, que *se desenvolveu* à margem do marxismo e não contra ele. É a ele que nos associamos e é dele que vou falar agora.

Por sua presença *real,* uma filosofia transforma as estruturas do Saber, suscita idéias e, mesmo quando define as perspectivas práticas de uma classe explorada, polariza a cultura das classes dirigentes e modifica-a. Marx escreve que as idéias da classe dominante são as idéias dominantes. Ele tem razão *formalmente:* quando eu tinha vinte anos, em 1925, não havia cátedra de marxismo na universidade e os estudantes comunistas evi-

[5] O caso de Heidegger é complexo demais para que possa expô-lo aqui. (N. do A.)

[6] É esta qualidade, ao mesmo tempo imanente (já que se estende através de nossa subjetividade vivida) e transcendente (já que permanece fora de nosso alcance), que Jaspers denomina a existência. (N. do A.)

tavam recorrer ao marxismo ou mesmo nomeá-lo nas suas dissertações; teriam sido reprovados em todos os exames. O horror da dialética era tal que o próprio Hegel nos era desconhecido. Certamente permitiam-nos ler Marx, aconselhavam-nos mesmo a sua leitura: era preciso conhecê-lo "para refutá-lo". Mas sem tradição hegeliana, e sem mestres marxistas, sem programa, sem instrumentos de pensamento, nossa geração, como as precedentes e como a seguinte, ignorava tudo do materialismo histórico. [7] Ensinavam-nos minuciosamente, ao contrário, a lógica aristotélica e a logística. Foi por volta desta época que li *O Capital* e *A Ideologia Alemã:* eu compreendia tudo luminosamente e não compreendia absolutamente nada. Compreender é modificar-se, ir além de si mesmo: esta leitura não me modificava. Mas o que começava a me transformar, em contrapartida, era a *realidade* do marxismo, a grave presença, no meu horizonte, das massas operárias, corpo enorme e sombrio que *vivia* o marxismo, que o *praticava,* e que exercia, à distância, uma irresistível atração sobre os intelectuais pequenos-burgueses. Esta filosofia, quando a líamos nos livros, não gozava de privilégio algum a nossos olhos. Um padre,[8] que acaba de escrever sobre Marx uma obra copiosa e aliás plena de interesse, declara tranqüilamente nas primeiras páginas: "É possível estudar (seu) pensamento tão seguramente quando se estuda o de outro filósofo ou de outro sociólogo". Era realmente o que pensávamos; enquanto este pensamento nos aparecia através das palavras escritas, permanecíamos "objetivos"; dizíamo-nos: "Eis as concepções de um intelectual alemão que habitava Londres nos meados do século passado". Mas, quando ele se dava como uma determinação real do proletariado, como sentido profundo — para si mesmo e em si — de seus atos, ele nos atraía irresistivelmente sem que o soubéssemos e deformava toda a nossa cultura adquirida. Repito-o: não era a idéia que nos perturbava; não era tampouco a condição operária, da qual tínhamos um conhecimento abstrato, mas não a experiência. Não: era uma ligada à outra, era, teríamos dito então em nosso jargão de idealistas em ruptura com o idealismo, o proletariado como encarnação e veículo de uma idéia. E creio que é preciso aqui completar a fórmula de Marx: quando a classe ascendente toma consciência de si mesma, essa tomada de consciência age à distância sobre os intelectuais e desagrega as idéias em suas cabeças. Recusamos o idealismo oficial em nome do "trágico da vida".[9] Este proletariado longínquo, invisível, inacessível mas consciente e atuante, fornecia-nos a prova — obscuramente para muitos dentre nós — de que não estavam resolvidos *todos* os conflitos. Tínhamos sido educados no humanismo burguês e este humanismo otimista despedaçava-se, já que adivinhávamos, em torno de nossa cidade, a multidão imensa dos "sub-homens conscientes de sua sub-humanidade", mas sentíamos este despedaçar de uma maneira ainda idealista e individualista: os autores que amávamos explicavam-nos, por esta época, que a existência é *um escândalo.* O que nos interessava, entretanto, eram os homens reais com seus trabalhos e suas dores; exigíamos uma filosofia que desse conta de tudo sem nos aperceber de que ela já existia e que era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência. Um livro teve muito sucesso entre nós nessa época: *Vers le Concret,* de Jean Wahl: e ainda nos decepcionava este *"vers"* (em direção a. . .): é do concreto total que queríamos *partir,* é ao concreto absoluto que queríamos chegar. Mas a obra nos agradava porque embaraçava o idealismo, descobrindo paradoxos, ambigüidades, conflitos não resolvidos no universo. Aprendemos a voltar o pluralismo (esse conceito *de direita)* contra o idealismo otimista e monista de nossos professores, em nome de um pensamento de esquerda que ainda se

[7] É o que explica o fato de que os intelectuais marxistas de minha idade (comunistas ou não) sejam tão maus dialéticos: voltaram, sem sabê-lo, ao materialismo mecanicista. (N. do A.)

[8] Calvez: *La Pensée de Karl Marx,* Le Seuil. *(N. do A.)*

[9] Era uma expressão posta na moda pelo filósofo espanhol Miguel de Unamuno. Certamente este trágico nada tinha de comum com os verdadeiros conflitos de nossa época. (N. do A.)

ignorava. Adotávamos com entusiasmo todas as doutrinas que dividiam os homens em grupos estanques. Democratas "pequenos-burgueses", recusávamos o racismo, mas gostávamos de pensar que a "mentalidade primitiva", que o universo da criança e do louco permaneciam perfeitamente impenetráveis para nós. Sob a influência da guerra e da revolução russa, opúnhamos — em teoria somente, bem entendido — a violência aos doces sonhos de nossos professores. Era uma má violência (insultos, rixas, suicídios, assassínios, catástrofes irreparáveis) que trazia o risco de nos conduzir ao fascismo; mas ela tinha a nossos olhos a vantagem de pôr ênfase nas contradições da realidade. Assim, o marxismo como "filosofia tornada mundo" nos arrancava da cultura defunta de uma burguesia que vegetava sobre seu passado; enveredávamos às cegas na via perigosa de um realismo pluralista que visava ao homem e às coisas na sua existência "concreta". Entretanto, permanecíamos no quadro das "idéias dominantes": o homem que queríamos conhecer na sua vida real, não tínhamos ainda a idéia de considerá-lo, de início, como um trabalhador que produz as condições de sua vida. Confundimos por muito tempo o *total* e o *individual;* o pluralismo — que nos tinha servido tão bem contra o idealismo de Brunschvicg — impediu-nos de compreender a totalização dialética; deleitávamo-nos em descrever essências e tipos artificialmente isolados, mais do que em restituir o movimento sintético de uma verdade "devinda". Os acontecimentos políticos levaram-nos a utilizar, como uma espécie de grade, mais cômoda do que verídica, o esquema de "luta de classes": mas foi necessária toda a história sangrenta deste meio século para nos fazer apreender sua realidade e para nos situar numa sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os quadros envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a ocupação, a resistência, os anos que se seguiram. Queríamos lutar do lado da classe operária, compreendíamos, enfim, que o concreto é história e a ação dialética. Havíamos renegado o realismo pluralista por tê-lo reencontrado nos fascistas e descobríamos o mundo.

Por que, pois, guardou o "existencialismo" sua autonomia? Por que não se dissolveu no marxismo?

A esta pergunta, Lukács acreditou responder num livrinho intitulado *Existencialismo e Marxismo*. Segundo ele, os intelectuais burgueses foram constrangidos a "abandonar o método do idealismo, embora salvaguardando seus resultados e seus fundamentos: daí a necessidade histórica de um 'terceiro caminho' (entre o materialismo e o idealismo) na existência e na consciência burguesa no curso do período imperialista". Mostrarei, mais tarde, os estragos que esta vontade *a priori* de conceptualização exerceu no seio do marxismo. Observemos simplesmente aqui que Lukács não dá conta absolutamente do fato principal: estávamos convencidos *ao mesmo tempo* de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade. Não pretendo negar as contradições desta atitude: verifico simplesmente que Lukács nem sequer suspeita de sua existência. Ora, muitos intelectuais, muitos estudantes, viveram e vivem ainda na tensão desta dupla exigência. De onde vem isto? De uma circunstância que Lukács conhecia perfeitamente, mas da qual nada podia dizer na época: após nos ter atraído para si como a Lua atrai as marés, após ter liquidado em nós as categorias do pensamento burguês, o marxismo, bruscamente, nos abandonava; não satisfazia à nossa necessidade de compreender; no terreno particular em que nos colocávamos, ele não tinha mais nada de novo para nos ensinar, porque ele se havia paralisado.

O marxismo estacionou: precisamente porque esta filosofia quer transformar o mundo, porque visa "ao tornar-se-mundo da filosofia", porque é e quer ser *prática,* operou-se nela verdadeira cisão que jogou a teoria de um lado e a *praxis* do outro. Já no instante em que a URSS, fechada, solitária, empreendia seu gigantesco esforço de industrialização, o marxismo não podia deixar de sofrer o contragolpe destas lutas novas, das necessidades práticas e dos erros que lhe são quase inseparáveis. Neste período de reco-

lhimento (para a URSS) e de refluxo (para os proletariados revolucionários), a própria ideologia está subordinada à dupla exigência: a segurança — isto é, a unidade — e a construção, *na URSS,* do socialismo. O pensamento concreto deve nascer da *praxis* e voltar-se sobre ela para iluminá-la: não ao acaso e sem regras, mas — como em todas as ciências e todas as técnicas — em conformidade com princípios. Ora, os dirigentes do Partido, vivamente empenhados em levar a integração do grupo até o limite, temeram que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, quebrasse a unidade de combate; eles se reservaram o direito de definir a linha e de interpretar o acontecimento; além disso, de medo de que a experiência trouxesse suas próprias luzes, que repusesse em questão algumas de suas idéias diretoras e contribuísse para "enfraquecer a luta ideológica", eles colocaram a doutrina fora de seu alcance. A separação entre a teoria e a prática teve como resultado transformar esta num empirismo sem princípios, aquela, num Saber puro e cristalizado. De outro lado, a planificação, imposta por uma burocracia que não queria reconhecer seus erros, tornava-se por isso mesmo uma violência feita à realidade, e já que se determinava a produção futura de uma nação nos gabinetes, amiúde fora de seu território, desta violência tinha por contrapartida um idealismo absoluto: submetiam-se *a priori* os homens e as coisas às idéias; quando a experiência não confirmava as previsões, só podia estar em erro. O metrô de Budapeste era real na cabeça de Rakosi; se o subsolo de Budapeste não permitia construí-lo, é que este subsolo era contra-revolucionário. O marxismo, enquanto interpretação filosófica do homem e da história, devia necessariamente refletir as opiniões pré-concebidas da planificação: esta imagem fixa do idealismo e da violência exercia sobre os fatos uma violência idealista. Durante anos, o intelectual marxista acreditou que servia a seu partido, violando a experiência, negligenciando os dados e, sobretudo, conceptualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado. E não quero falar somente dos comunistas, mas de todos os outros — simpatizantes, trotskistas e trotskizantes — pois eles foram *feitos* por sua simpatia pelo PC ou pela sua oposição. No dia 4 de novembro, por ocasião da segunda intervenção soviética na Hungria e sem dispor ainda de qualquer informação sobre a situação, cada grupo havia tomado partido: tratava-se de uma agressão da burocracia russa contra a democracia dos Conselhos operários, de uma revolta das massas contra o sistema burocrático ou de uma tentativa contra-revolucionária que a moderação soviética soubera reprimir. Mais tarde, vieram notícias, muitas notícias: mas não ouvi dizer que um único marxista tivesse mudado de opinião. Entre as interpretações que acabo de citar, existe uma que mostra o método a nu, aquela que reduz os fatos húngaros a uma "agressão soviética contra a democracia dos Conselhos operários".[10] É ponto pacífico que os Conselhos operários são uma instituição democrática, pode-se mesmo afirmar que eles trazem em si o futuro da sociedade socialista. Mas isto não impede que *não existissem* na Hungria quando da primeira intervenção soviética; e sua aparição, durante a Insurreição, foi breve demais e por demais perturbada para que se possa falar de democracia organizada. Não importa: houve Conselhos operários, uma intervenção soviética produziu-se. A partir daí, o idealismo marxista procede a duas operações simultâneas: a conceptualização e a passagem ao limite. Estende-se a noção empírica até a perfeição do tipo, o germe até seu desenvolvimento total; ao mesmo tempo, rejeitam-se os dados equívocos da experiência: eles só podem extraviar. Encontrar-nos-emos, pois, em presença de uma contradição típica entre duas idéias platônicas: de um lado, a política hesitante da URSS dá lugar à ação rigorosa e previsível desta entidade: "a Burocracia soviética"; de outro, os Conselhos operários desapareceram diante desta outra entidade: a "Democracia direta". Chamarei estes dois objetos de "singularidades gerais": eles se fazem passar por realidades singulares e históricas quando se deve ver neles ape-

[10] Sustentada pelos antigos trotskistas. (N. do A.)

nas a unidade puramente formal de relações abstratas e universais. Terminaremos a fetichização dotando-os, a um e a outro, de poderes reais: a Democracia dos Conselhos operários comporta em si a negação absoluta da Burocracia, que reage esmagando seu adversário. Ora, não se poderia duvidar de que a fecundidade do marxismo vivo vinha, em parte, de sua maneira de abordar a experiência. Convencido de que os fatos nunca são aparições isoladas, que, se eles se dão em conjunto, é sempre na unidade superior de um todo, que estão ligados entre si por relações internas e que a presença de um modifica o outro na sua natureza profunda, Marx abordava o estudo da revolução de fevereiro de 1848, ou do golpe de Estado de Luís Napoleão Bonaparte, num espírito sintético; via aí totalidades laceradas e produzidas, ao mesmo tempo, por suas contradições internas. Sem dúvida, a hipótese do físico, antes de ser confirmada pela experimentação, é também um deciframento da experiência; ela rejeita o empirismo simplesmente porque ele é mudo. Mas o esquema constitutivo desta hipótese é universalizante; não é totalizante; determina uma relação, uma função, e não uma totalidade concreta. O marxismo abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores. E, bem entendido, a totalização não era feita ao acaso; a teoria determinava a perspectivação e a ordem dos condicionamentos, estudava tal processo particular no quadro de um sistema geral em evolução. Mas em nenhum caso, nos trabalhos de Marx, esta perspectivação pretende impedir ou tornar inútil a apreciação do processo como totalidade *singular*. Quando estuda, por exemplo, a breve e trágica história da República de 1848, ele não se limita — como se faria hoje — a declarar que a pequena burguesia republicana traiu o proletariado, seu aliado. Ele tenta, ao contrário, representar esta tragédia no pormenor e no conjunto. Se subordina os fatos anedóticos à totalidade (de um movimento, de uma atitude), é através deles que quer descobri-la. Em outras palavras, dá a cada acontecimento, além de sua significação particular, um papel de revelador: já que o princípio que preside a pesquisa é o de procurar o conjunto sintético, cada fato, uma vez estabelecido, é interrogado e decifrado como parte de um todo; é *sobre ele,* pelo estudo de suas insuficiências e de suas "sobre-significações", que se determina, a título de hipótese, a totalidade no seio da qual reencontrará sua verdade. Assim, o marxismo vivo é *heurístico:* em relação à sua pesquisa concreta, seus princípios e seu saber anterior aparecem como *reguladores.* Em Marx nunca encontramos *entidades:* as totalidades (por exemplo, "a pequena burguesia" em *O 18 Brumário)* são vivas; elas se definem por si mesmas no quadro da pesquisa.[11] Caso contrário, não se compreenderia a importância que os marxistas atribuem (ainda hoje) à "análise" da situação. É ponto pacífico, com efeito, que esta análise não pode ser suficiente e que é o primeiro momento de um esforço de reconstrução

[11] O conceito de "pequena-burguesia", é certo, existe na filosofia marxista bem antes do estudo sobre o golpe de Estado de Luís Napoleão. Mas é que a pequena-burguesia existe enquanto classe há muito tempo. O que conta é que ela evolui com a história e apresenta, em 1848, caracteres singulares que o conceito não pode tirar de si mesmo. Veremos Marx, ao mesmo tempo, voltar aos traços gerais que a definem como classe e determinar, *a partir daí e a partir da experiência,* os traços específicos que a definem como realidade singular em 1848. Para tomar outro exemplo, veja-se como ele tenta, em 1853, através de uma série de artigos *(The British Rule in India),* apresentar a fisionomia original do Hindustão. Maximilian Rubel, no seu excelente livro, cita este texto tão curioso (tão escandaloso para nossos marxistas contemporâneos): "Esta estranha combinação entre Itália e Irlanda, entre um mundo de voluptuosidade e um mundo de sofrimento, acha-se antecipada nas velhas tradições religiosas do Hindustão, nesta religião de exuberância sensual e de ascetismo feroz. . ." (Max. Rubel: *Karl Marx,* p. 302. O texto de Marx apareceu no dia 25 de junho de 1853, sob o título *On India).* Atrás destas palavras, é certo, reencontramos os verdadeiros conceitos e o método: a estrutura social e o aspecto geográfico: eis o que lembra a Itália; a colonização inglesa, eis o que lembra a Irlanda, etc. Não importa, ele dá uma *realidade* a estas palavras: voluptuosidade, sofrimento, exuberância sensual e ascetismo feroz. Melhor ainda, ele mostra a situação atual do Hindustão "antecipada" *(antes dos ingleses)* por suas velhas tradições religiosas. Que o Hindustão seja assim ou de outra maneira, pouco nos *importa: o* que conta aqui é o olhar sintético que *dá vida* aos objetos da análise. (N. do A.)

sintética. Mas torna-se visível também que ela é indispensável à reconstrução posterior dos conjuntos.

Ora, o voluntarismo marxista que se compraz em falar de análise reduziu esta operação a simples cerimônia. Não mais se trata de estudar os fatos dentro da perspectiva geral do marxismo, para enriquecer o conhecimento e para iluminar a ação: a análise consiste unicamente em se desembaraçar do pormenor, em forçar a significação de certos acontecimentos, em desnaturar fatos ou mesmo em inventá-los para reencontrar, por baixo deles, como sua substância, "noções sintéticas" imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo se fecharam; não mais são *chaves,* esquemas interpretativos: eles se põem para si mesmos como saber já totalizado. De tais tipos singularizados e fetichizados o marxismo faz, para falar como Kant, conceitos constitutivos da experiência. O conteúdo real destes conceitos típicos é sempre do *Saber passado;* mas o marxista atual faz dele um saber eterno. Sua única preocupação, no momento da análise, será a de "colocar" estas entidades. Quanto mais estiver convencido de que elas representam *a priori* a verdade, tanto menos exigente será quanto à prova: a emenda Kerstein, os apelos da "Rádio Europa Livre", rumores bastaram aos comunistas franceses para "colocar" esta entidade, "o imperialismo mundial", na fonte dos acontecimentos húngaros. A pesquisa totalizadora deu lugar a uma escolástica da totalidade. O princípio heurístico: "procurar o todo através das partes" tornou-se esta prática terrorista:[12] "liquidar a particularidade". Não é por acaso que Lukács — Lukács, que violou tantas vezes a história — encontrou em 1956 a melhor definição deste marxismo cristalizado. Vinte anos de prática lhe dão toda a autoridade necessária para chamar esta pseudofilosofia de *um idealismo voluntarista.*

Hoje, a experiência social e histórica escapa do Saber. Os conceitos burgueses quase não se renovam e se desgastam depressa; os que permanecem carecem de fundamento: as aquisições reais da sociologia americana não podem mascarar sua incerteza teórica; após uma arrancada espetacular, a psicanálise cristalizou-se. Os conhecimentos de pormenor são numerosos, mas falta a base. Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abarca toda a atividade humana, mas não *sabe* mais nada: seus conceitos são *diktats;* seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto. Em face desta dupla ignorância, o existencialismo pôde renascer e se manter porque reafirmava a realidade dos homens, como Kierkegaard afirmava contra Hegel sua própria realidade. Só que o dinamarquês recusava a concepção hegeliana do homem e do real. Ao contrário, existencialismo e marxismo visam ao mesmo objeto, mas o segundo reabsorveu o homem na idéia e o primeiro procura-o por toda parte *onde ele está,* no seu trabalho, em sua casa, na rua. Não julgamos certamente — como fazia Kierkegaard — que este homem real seja incognoscível. Dizemos somente que ele não é conhecido. Se, provisoriamente, ele escapa ao Saber, é que os únicos conceitos de que dispomos para compreendê-lo são tomados de empréstimo ao idealismo de direita ou ao idealismo de esquerda. Estes dois idealismos, não pretendemos confundi-los: o primeiro merece seu nome pelo *conteúdo* de seus conceitos e o segundo pelo *uso* que faz hoje dos seus. É verdade também que a *prática* marxista nas massas não reflete ou reflete pouco a esclerose da teoria: mas justamente o conflito entre a ação revolucionária e a escolástica de justificação impede o homem comunista, nos países socialistas como nos países burgueses, de tomar uma clara consciência de si: um dos caracteres mais marcantes de nossa época é que a história se faz sem ser conhecida. Dir-se-á, sem dúvida, que sempre foi assim; e era verdade até a segunda metade do século passado. Enfim, até Marx. Mas o que fez a força e a riqueza do marxismo é que ele foi a tentativa

[12] Este terror intelectual correspondeu, por certo tempo, à "liquidação física" *dos* particulares. (N. do A.)

mais radical de esclarecer o processo histórico na sua totalidade. Há vinte anos, ao contrário, sua sombra obscurece a história: é que ele cessou de viver *com* ela e tenta, por conservantismo burocrático, reduzir a mudança à identidade.[13]

Entretanto, é mister entendermo-nos: esta esclerose não corresponde a um envelhecimento normal. Ela é produzida por uma conjuntura mundial de um tipo particular; longe de estar esgotado, o marxismo está ainda muito jovem, quase na infância: mal começou a se desenvolver. Ele permanece, pois, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas. Nossos pensamentos, quaisquer que sejam, não podem se formar senão sobre este humo; eles devem conter-se no quadro que ele lhes forneceu, perder-se no vazio ou retroceder. O existencialismo, como o marxismo, aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas, não pode conceber estas sínteses senão no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a história ou — do ponto de vista estritamente cultural em que nos colocamos aqui — do que o "tornar-se-mundo-da-filosofia". Para nós a verdade torna-se, ela *é e será* devinda. É uma totalização que se totaliza sem cessar; os fatos particulares nada significam, não são nem verdadeiros nem falsos enquanto não forem referidos pela mediação de diferentes totalidades parciais à totalização em curso. Vamos mais longe: quando Garaudy escreve *(Humanité* de 17 de maio de 1955): "O marxismo forma hoje, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento em qualquer domínio que seja, da economia política à física, da história à moral", estamos de acordo com ele. E nós o estaríamos da mesma maneira se ele tivesse estendido sua afirmação — mas não era seu tema — às ações dos indivíduos e das massas, às obras, aos modos de vida, de trabalho, aos sentimentos, à evolução particular de uma instituição ou de um caráter. Para ir mais longe, estamos também de pleno acordo com Engels, quando ele escreve na carta que forneceu a Plekhanov por ocasião de um ataque famoso contra Bernstein: "Não é, pois — como querem acreditar alguns por mera comodidade —, um efeito automático da situação econômica, são ao contrário os homens, eles próprios, que fazem sua história; mas o fazem em um meio dado que os condiciona, sobre a base de condições reais anteriores, entre as quais as econômicas — por mais influenciadas que possam ser pelas outras condições, políticas e ideológicas — não deixam de ser, em última instância, as condições determinantes, constituindo, de ponta a ponta, o fio que guia toda compreensão possível". E sabe-se já que não concebemos as condições econômicas como a simples estrutura estática de uma sociedade imutável: são suas contradições que formam o motor da história. É cômico que Lukács, na obra que citei, tenha acreditado se distinguir de nós lembrando esta definição marxista

[13] Dei minha opinião sobre a tragédia húngara e não insistirei nisso. Do ponto de vista que nos ocupa, pouco importa *a priori* que os comentadores comunistas tenham acreditado dever justificar a intervenção soviética. O que achamos contristador, em contrapartida, é que suas "análises" tenham suprimido totalmente a originalidade do fato húngaro. Não há dúvida nenhuma, entretanto, de que uma insurreição em Budapeste, doze anos após a guerra, menos de cinco anos após a morte de Stálin, devia apresentar caracteres bem particulares. O que fazem nossos "esquematizadores"? Sublinham os erros do Partido, mas sem determiná-los: tais erros indeterminados tomam um caráter abstrato e terno que os arranca do contexto histórico, para deles fazer uma entidade universal; é "o erro humano"; eles assinalam a presença de elementos reacionários, mas sem mostrar sua *realidade* húngara: imediatamente estes passam à Reação eterna, são irmãos dos contra-revolucionários de 1793, e seu único traço definido é a vontade de prejudicar. Enfim, tais comentadores apresentam o imperialismo mundial como uma força inesgotável e sem rosto, cuja essência não varia, qualquer que seja o seu ponto de aplicação. Com esses três elementos, constitui-se uma interpretação *passe-partout* (os erros, a-reação-local-que-se-aproveita-do-descontentamento-popular e a-exploração-desta-situação-pelo-imperialismo-mundial) que se aplica bem ou mal a todas as insurreições, inclusive às agitações da Vendéia ou de Lyon em 1793, com a única condição de substituir "imperialismo" por "aristocracia". Em suma, nada se produziu. Eis o que era preciso demonstrar. (N. do A.)

do materialismo: "o primado da existência sobre a consciência", quando o existencialismo — seu nome o indica suficientemente — faz deste primado o objeto de uma afirmação de princípio.[14]

[14] O princípio *metodológico*, que faz começar a certeza com a reflexão, não contradiz de maneira alguma o princípio *antropológico*, que define a pessoa concreta pela sua materialidade. A reflexão, para nós, não se deduz à simples imanência do subjetivismo idealista: só é um início se nos lança imediatamente entre as coisas e os homens. A única teoria do conhecimento que pode ser válida hoje é a que se funda sobre essa verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite afastar toda ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real. Mas este realismo implica necessariamente um ponto de partida reflexivo, isto é, o *desvelamento* de uma situação é feito na e pela *praxis* que a modifica. Não colocamos a tomada de consciência na fonte da ação, vemos nela um momento necessário da própria ação: a ação se dá em *curso de realização* de suas próprias luzes. Não impede que estas luzes apareçam na e pela tomada de consciência dos agentes, o que implica necessariamente que se faça uma teoria da consciência. A teoria do conhecimento, ao contrário, continua o ponto fraco do marxismo. Quando Marx escreve: "A concepção materialista do mundo significa simplesmente a concepção da natureza tal como ela é, sem nenhuma adição estranha", ele se faz *olhar* objetivo e pretende contemplar a natureza tal como ela é, absolutamente. Tendo-se despojado de toda subjetividade e se tendo assimilado à pura verdade objetiva, passeia num mundo de objetos habitado por homens-objetos. Em contrapartida, quando Lênin fala de nossa consciência, ele escreve: "Ela nada é senão o reflexo do ser, no melhor dos casos um reflexo aproximativamente exato", e se rouba, ao mesmo tempo, o direito de escrever o que escreve. Nos dois casos, trata-se de suprimir a subjetividade: no primeiro, colocamo-nos além dela, e, no segundo, aquém. Mas estas duas posições se contradizem: como "o reflexo aproximativamente exato" pode tornar-se a fonte do *racionalismo materialista?* Joga-se nos dois campos: há, no marxismo, uma consciência constituinte que afirma *a priori* a racionalidade do mundo (e que, por este motivo, cai no idealismo); esta consciência constituinte determina a consciência constituída dos homens particulares como simples reflexo (o que culmina num idealismo cético). Ambas as concepções resultam na ruptura da relação real do homem com a história, já que, na primeira, o conhecimento é teoria pura, olhar não situado, e já que, na segunda, ele é simples passividade, nesta não mais há experimentação, só há um empirismo cético, o homem se dissolve, o desafio de Hume não pode ser revogado. Naquela, o experimentador é transcendente ao sistema experimental. E que não se tente ligar uma à outra por uma "teoria dialética do reflexo": pois os dois conceitos são por essência *antidialéticos.* Quando o conhecimento se faz apodítico e quando se constitui contra toda contestação possível sem jamais definir seu alcance nem seus direitos, ele se desliga do mundo e se torna um sistema formal; quando é reduzido a uma pura determinação psicofisiológica, perde seu caráter primeiro, que é a relação com o objeto para tornar-se, por seu turno, um puro objeto de conhecimento. Nenhuma mediação pode ligar o marxismo, como enunciado de princípios e de verdades apodíticas, ao reflexo psicofisiológico (ou "dialético"). Estas duas concepções do conhecimento (o dogmatismo e o conhecimento-réplica) são ambos *pré-marxistas.* No movimento das "análises" marxistas e sobretudo no processo de totalização, assim como nas observações de Marx sobre o aspecto *prático* da verdade e sobre as relações gerais entre a teoria e a prática, seria fácil encontrar os elementos de uma epistemologia *realista* que jamais foi desenvolvida. Mas o que se pode e deve construir, a partir dessas notações dispersas, é uma teoria que *situa* o conhecimento *no mundo* (como a teoria do reflexo tenta fazer de maneira canhestra) e que o determina em sua *negatividade* (esta negatividade que o dogmatismo stalinista leva ao absoluto e que transforma em negação). Somente então compreenderemos que o conhecimento não é conhecimento das idéias, mas conhecimento prático *das coisas;* então poderemos suprimir o *reflexo* como intermediário inútil e aberrante. Então poderemos dar conta deste pensamento que se perde e se aliena no curso da ação para se reencontrar pela e na própria ação. Mas que nome dar a essa negatividade situada como momento da *praxis* e como pura relação com as próprias coisas, se não é justamente o de consciência? Há duas maneiras de cair no idealismo: uma consiste em dissolver o real na subjetividade, a outra em negar toda subjetividade real em proveito da objetividade. A verdade é que a subjetividade não é nem tudo, nem nada; ela apresenta um momento do processo objetivo (o da interiorização da exterioridade), e este momento se elimina sem cessar, para sem cessar renascer novamente. Ora, cada um desses momentos efêmeros — que surgem no curso da história humana e que não são jamais nem os primeiros nem os últimos — é vivido como um *ponto de partida* pelo sujeito da história. A "consciência de classe" não é a simples contradição vivida que caracteriza objetivamente a classe considerada: ela é esta contradição já superada pela *praxis* e, por isso mesmo, conservada e negada ao mesmo tempo. Mas é precisamente esta negatividade desveladora, esta distância na proximidade imediata, que constitui de uma só vez o que o existencialismo denomina "consciência do objeto" e "consciência não tética (de) si". (N. do A.)

Para ser ainda mais preciso, aderimos sem reservas a esta fórmula do *Capital,* pela qual Marx entende definir seu "materialismo": "O modo de produção da vida material domina em geral o desenvolvimento da vida social, política e intelectual"; e não podemos conceber este condicionamento sob outra forma que não a de um movimento dialético (contradições, superações, totalizações). M. Rubel me censura por não fazer alusão a este "materialismo marxiano" no meu artigo de 1946, *Matérialisme et Révolution.* Mas ele próprio dá a razão desta omissão: "É verdade que este autor visa antes a Engels que a Marx". Sim. E sobretudo os marxistas franceses de hoje. Mas a proposição de Marx me parece uma evidência insuperável *enquanto* as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez. Conhece-se a passagem de Marx que alude a esta época longínqua: "Este reino da liberdade começa de fato apenas onde cessa o trabalho imposto pela necessidade e pela finalidade exterior; ele se encontra, pois, para além da esfera da produção material propriamente dita" *(Das Kapital,* III, p. 873). Logo que existir *para todos* uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo deixará de viver; uma filosofia da liberdade tomará seu lugar. Mas não temos nenhum meio, nenhum instrumento intelectual, nenhuma experiência concreta, que nos permita conceber esta liberdade ou esta filosofia.

II

O Problema das Mediações e das Disciplinas Auxiliares

O que faz então com que não sejamos muito simplesmente marxistas? É que consideramos as afirmações de Engels e de Garaudy princípios diretores, indicações de tarefas, problemas e não verdades concretas; é que elas nos parecem insuficientemente determinadas e, como tais, suscetíveis de numerosas interpretações: numa palavra, é que elas nos aparecem como idéias reguladoras. O marxista contemporâneo, ao contrário, acha-as claras, precisas e unívocas; para ele, elas constituem *já um saber*. Pensamos, ao contrário, que resta tudo a fazer: é preciso encontrar o método e constituir a ciência.

Não há dúvida de que o marxismo permite *situar* um discurso de Robespierre, a política dos Montanheses em relação aos *sans-culottes*, a regulamentação econômica e as leis de "máximo" votadas pela Convenção tão bem quanto os *Poemas* de Valéry ou *A Lenda dos Séculos*. Mas o que é então *situar?* Se me reporto aos trabalhos dos marxistas contemporâneos, vejo que eles pretendem determinar o lugar real do objeto considerado no processo total: estabelecer-se-ão as condições materiais de sua existência, a classe que o produziu, os interesses desta classe (ou de uma fração desta classe), seu movimento, as formas de sua luta contra as outras classes, a relação das forças em presença, o que está em jogo, etc. O discurso, o voto, a ação política, ou o livro aparecerá então, na sua realidade objetiva, como um certo momento deste conflito; defini-lo-emos a partir dos fatores de que depende e pela ação real que ele exerce; por aí fá-lo-emos entrar, como manifestação exemplar, na universalidade da ideologia ou da política, elas próprias consideradas como superestruturas. Assim, situamos os Girondinos por deferência a uma burguesia de comerciantes e de armadores que provocou a guerra por imperialismo mercantil e que, quase em seguida, quer interrompê-la porque prejudica o comércio exterior. Faremos dos Montanheses, ao contrário, os representantes de uma burguesia mais recente, enriquecida pela compra dos bens nacionais e pelas provisões de guerra, cujo principal interesse, em *conseqüência*, é o de prolongar o conflito. Assim, interpretaremos os atos e os discursos de Robespierre a partir de uma contradição fundamental: para continuar a guerra, este pequeno-burguês deve se apoiar no povo, mas a baixa do papel-moeda,[15] o açambarcamento e a crise das subsistências levam o povo a exigir um dirigismo econômico nocivo aos interesses dos Montanheses e repugnante para sua ideologia liberal; atrás deste conflito, descobre-se a contradição mais profunda entre o parlamentarismo autoritário e a democracia direta.[16] Queremos situar um autor de hoje? O idealismo é a terra nutriz de

[15] Trata-se do *assignat,* papel-moeda cujo valor era consignado sobre bens nacionais. (N. do T.)

[16] Essas observações, e as que se seguirem, me foram inspiradas pela obra, amiúde discutível, mas apaixonante e rica de novas perspectivas, que Daniel Guérin intitulou *La Lutte des Classes sous la Prémière République.* Com todos os seus erros (devidos à vontade de forçar a história), não deixa de ser uma das únicas contribuições *enriquecedoras* dos marxistas contemporâneos aos estudos históricos. (N. do A.)

todas as produções burguesas; este idealismo está em movimento, uma vez que reflete à sua maneira as contradições profundas da sociedade; cada um de seus conceitos é uma arma contra a ideologia ascendente — a arma é ofensiva ou defensiva segundo a conjuntura. Ou, melhor ainda, de início ofensiva, ela se torna defensiva em seguida. Assim, Luckács distinguirá a falsa quietude do primeiro anteguerra, que se exprime "por uma espécie de carnaval permanente da interioridade fetichizada", e a grande penitência, o refluxo de após-guerra, onde os escritores procuram "a terceira via", para dissimular o seu idealismo.

Este método não nos satisfaz: ele é *a priori;* não tira os seus conceitos da experiência — ou, pelo menos, não da experiência nova que ele procura decifrar —, ele já os tem formados, já está certo de sua verdade, emprestar-lhes-á o papel de esquemas constitutivos: seu único objetivo é fazer entrar os acontecimentos, as pessoas ou os atos considerados em moldes pré-fabricados. Veja-se Lukács: para ele, o existencialismo heideggeriano transforma-se em ativismo sob a influência dos nazistas; o existencialismo francês, liberal e antifascista, exprime, ao contrário, a revolta dos pequenos-burgueses subjugados durante a ocupação. Que belo romance! Infelizmente, ele negligencia dois fatos essenciais. Primeiro, existia na Alemanha *pelo menos uma* corrente existencialista que recusou qualquer coalizão com o hitlerismo e que, entretanto, sobreviveu ao Terceiro Reich: a de Jaspers. Por que esta corrente indisciplinada não se conforma ao esquema imposto? Teria ela, como o cão de Pávlov, um "reflexo de liberdade"? Segundo, há um fator essencial em filosofia: o tempo. É preciso muito tempo para escrever uma obra teórica. Meu livro, *L'Être et le Néant,* ao qual ele se refere explicitamente, era o resultado de pesquisas empreendidas desde 1930; li pela primeira vez Husserl, Scheler, Heidegger e Jaspers em 1933, durante uma estada de um ano na *Maison Française* de Berlim, e foi *nesse momento* (portanto, quando Heidegger já deveria estar em pleno "ativismo") que lhes sofri a influência. Enfim, durante o inverno de 1939-1940, já estava de posse do método e das conclusões principais, e que é o "ativismo" senão um conceito formal e vazio permitindo liquidar *ao mesmo tempo* certo número de sistemas ideológicos que apenas têm semelhanças superficiais entre si? Heidegger *nunca* foi "ativista" — pelo menos enquanto se exprimiu em obras filosóficas. A própria palavra, por vaga que seja, testemunha a incompreensão total do marxista em relação aos outros pensamentos. Sim, Lukács tem os instrumentos para compreender Heidegger, mas ele não o compreenderá, pois seria preciso *lê-lo,* apreender o sentido das frases uma a uma. E disto, não há mais nenhum marxista, que eu conheça, que ainda seja capaz.[17] Enfim, houve toda uma dialética — e muito complexa — de Brentano a Husserl e de Husserl a Heidegger: influências, oposições, acordos, novas oposições, incompreensões, mal-entendidos, renegações, superações, etc. Tudo isto compõe, em suma, o que se poderia chamar de uma *história regional.* É preciso considerá-la como um puro epifenômeno? Então que Lukács o diga. Ou existe alguma coisa como um movimento das idéias e a fenomenologia de Husserl entra a título de momento superado e conservado no sistema de Heidegger? Neste caso, os princípios do marxismo não mudaram, mas a *situação* torna-se muito mais complexa.

Da mesma maneira, a vontade de operar o mais depressa possível a redução do político ao social falseou algumas vezes a análise de Guérin: é difícil conceder-lhe que a

[17] É que eles não podem se despojar de si mesmos: *recusam* a frase inimiga (por medo, por ódio, por preguiça) no próprio momento em que querem abrir-se para ela. Esta contradição bloqueia-os. Literalmente eles não compreendem uma palavra do que lêem. Não censuro esta incompreensão em nome de não sei que objetivismo burguês, mas em nome do próprio marxismo: eles rejeitarão e condenarão tanto mais precisamente, refutarão tanto mais vitoriosamente quanto souberem de início o que condenam e o que recusam. (N. do A.)

guerra revolucionária é *desde 93* um novo episódio da rivalidade comercial entre ingleses e franceses. O belicismo girondino é por essência *político;* e, sem qualquer dúvida, os Girondinos, em sua própria política, exprimem a classe que os produziu e os interesses do meio que os sustenta: o seu ideal desdenhoso, a sua vontade de submeter o povo, que desprezam, à elite burguesa das luzes, isto é, de conferir à burguesia o papel de déspota esclarecido, seu radicalismo verbal e seu oportunismo prático, sua sensibilidade, sua irreflexão, tudo isso traz uma marca de fábrica; mas o que aí se exprime assim é mais a embriaguez de uma pequena-burguesia intelectual em via de tomar o poder do que a prudência altiva e já antiga dos armadores e dos negociantes.

Quando Brissot lança a França na guerra para salvar a Revolução e desmascarar as traições do rei, este maquiavelismo ingênuo exprime perfeitamente, por sua vez, a atitude girondina que acabamos de descrever.[18] Mas, se nos recolocamos na época e se consideramos os fatos anteriores: a fuga do rei, a chacina dos republicanos no Campo de Marte, o deslizamento para a direita da Constituinte moribunda e a revisão da Constituição, a incerteza das massas descontentes com a monarquia e intimidadas pela repressão, o abstencionismo maciço da burguesia parisiense (dez mil votantes sobre oitenta mil para as eleições municipais), em poucas palavras, a Revolução em pane; se levarmos em conta também a ambição girondina, será verdadeiramente preciso escamotear imediatamente a *praxis política?* É mister lembrar a frase de Brissot: "Necessitamos de grandes traições"? É preciso insistir nas precauções tomadas durante o ano de 92 para manter a Inglaterra fora de uma guerra que, segundo Guérin, devia ser dirigida contra ela?[19] É indispensável considerar esta empresa — que denuncia seu sentido e seu objetivo por si mesma, através dos discursos e dos escritos contemporâneos — como uma aparência inconsistente dissimulando o conflito dos interesses econômicos? Um historiador — mesmo marxista — não pode esquecer que a realidade política, para os homens de 92, é um absoluto. Certamente, eles cometem o erro de ignorar a ação de forças mais surdas, menos claramente discerníveis, mas infinitamente mais poderosas: mas é isso justamente

[18] Não se deve esquecer, entretanto, que o Montanhês Robespierre sustentou as proposições de Brissot até os primeiros dias de dezembro de 1791. Melhor ainda, seu espírito sintético agravava os decretos postos em votação porque ia direto ao essencial: no dia 28 de novembro, exige que se negligenciem "os pequenos poderes" e que se dirija diretamente ao Imperador para dizer-lhe: "Nós vos intimamos a dissipar (os ajuntamentos) ou nós vos declaramos guerra. . ." É muito importante, também, que tenha mudado de opinião pouco depois, sob a influência de Billaud-Varennes (que insistiu, junto aos Jacobinos, a respeito do poder dos inimigos *internos* e sobre o estado desastroso de nossa defesa nas fronteiras); parece que os argumentos de Billaud adquiriram o verdadeiro sentido aos olhos de Robespierre quando este soube da nomeação do Conde de Narbonne para o Ministério da Guerra. A partir daí, o conflito lhe pareceu uma armadilha sabiamente articulada, uma máquina infernal; a partir daí, apreendeu bruscamente o elo dialético entre o inimigo do exterior e o inimigo do interior. O marxista não deve negligenciar esses pretensos "pormenores": eles mostram que o movimento imediato de todos os políticos era para declarar a guerra ou, ao menos, para arriscá-la. Nos mais-profundos, o movimento contrário se desenhou imediatamente, mas sua origem não é a vontade de paz, é a *desconfiança.* (N. do A.)

[19] Lembremos que, mesmo após o decreto de 15 de dezembro de 1792, as hesitações e os acertos continuaram. Brissot e os Girondinos faziam o que podiam para impedir a invasão da Holanda, o banqueiro Clavière (amigo dos brissotinos) se opunha à idéia de introduzir o papel-moeda nos países ocupados, Derby propunha declarar que a pátria não mais estava em perigo e revogar todas as medidas que a salvação pública impusera. A Gironda se dava conta de que a guerra impunha uma política cada vez mais democrática e é o que ela temia. Mas se achava encurralada, lembravam-na todos os dias que fora ela que a declarara. Na realidade, o decreto de 15 de dezembro tinha um objetivo econômico, mas tratava-se, se posso dizer, de uma economia continental: fazer que os países conquistados suportassem os encargos de guerra. Assim, o aspecto econômico (e, aliás, desastroso) da guerra com a Inglaterra só apareceu em 1793, quando os dados estavam lançados. (N. do A.)

o que os define como burgueses de 92. Seria uma razão para cometer o erro inverso e para recusar uma irredutibilidade relativa à sua ação e aos móveis políticos que ela define? Não se trata, aliás, de determinar de uma vez por todas a natureza e a força das resistências opostas por fenômenos de superestrutura às tentativas de redução brutal: seria opor um idealismo a outro. É preciso simplesmente rejeitar o *apriorismo:* unicamente o exame sem preconceitos do objeto histórico poderá, em cada caso, determinar se a ação ou a obra reflete os móveis superestruturais de grupos ou de indivíduos formados por certos condicionamentos de base ou se só se pode explicá-los referindo-os imediatamente às contradições econômicas e aos conflitos de interesses materiais. A Guerra da Secessão, apesar do idealismo puritano dos nortistas, deve ser interpretada diretamente em termos de economia, e os próprios contemporâneos tiveram consciência disso; a guerra revolucionária, ao contrário, ainda que se tivesse revestido desde 93 de um sentido econômico muito preciso, não é *diretamente redutível* em 92 ao conflito secular dos capitalismos mercantis: é necessário passar pela mediação dos homens concretos, do caráter que o condicionamento de base lhes forneceu, dos instrumentos ideológicos que usam, do meio real da Revolução; e sobretudo não se deve esquecer que a política tem *por si mesma* um sentido social e econômico, já que a burguesia luta contra os entraves de um feudalismo envelhecido que a impede *do interior* de realizar seu pleno desenvolvimento. Da mesma maneira, é absurdo reduzir *depressa demais* a generosidade da ideologia aos interesses de classe: acaba-se muito simplesmente por dar razão a estes marxistas que hoje chamamos de "maquiavélicos". Quando a Legislativa se decide a fazer uma guerra de libertação, é fora de dúvida que ela se lança num processo histórico complexo, que a conduzirá necessariamente a fazer guerras de conquista. Mas seria um maquiavélico muito pobre aquele que reduzisse a ideologia de 92 ao papel de uma simples cobertura lançada sobre o imperialismo burguês: se não reconhecermos sua realidade objetiva e sua eficácia, cairemos nesta forma de idealismo que Marx tantas vezes denunciou e que se chama o economicismo.[20]

Por que ficamos decepcionados? Por que reagimos contra as demonstrações brilhantes e falsas de Guérin? Porque o marxismo concreto deve examinar a fundo os homens reais e não dissolvê-los num banho de ácido sulfúrico. Ora, a explicação rápida e

[20] Quanto a esta burguesia montanhesa, feita de compradores de bens nacionais e de fornecedores do exército, creio-a inventada para satisfazer às exigências da explicação. Guérin reconstrói-a a partir de um osso como Cuvier. E este osso é a presença do rico Cambon na Convenção. Cambon era, com efeito, montanhês, belicista e comprador de bens nacionais. É Cambon, com efeito, o inspirador do decreto de 15 de dezembro que Robespierre desaprovava tão claramente. Mas ele era influenciado por Dumouriez. E seu decreto — ao termo de uma muito longa história em que esse general e fornecedores do exército estão implicados — tinha por objetivo permitir a apreensão e a venda dos bens eclesiásticos e aristocráticos que permitiria a circulação do papel-moeda francês na Bélgica. Votou-se o decreto *apesar* dos riscos de guerra com a Inglaterra, mas em si mesmo não tinha, aos olhos de Cambon e de todos aqueles que o aprovavam, nenhuma relação positiva com as rivalidades econômicas entre a França e a Inglaterra. Os compradores dos bens nacionais eram açambarcadores e profundamente hostis ao *máximo*. Não tinham interesse particular algum em concluir a guerra ao extremo e muitos dentre eles, em 1794, ter-se-iam contentado com um compromisso. Os fornecedores dos exércitos, suspeitos, vigiados de perto, por vezes presos, não constituíam uma força social. É preciso admirar de boa ou má vontade que a Revolução, entre 1793 e 1794, escapou das mãos dos grandes burgueses, para cair nas da pequena-burguesia. Esta continuou a guerra e voltou o movimento revolucionário contra a grande burguesia, com o povo e, depois, contra o povo: foi seu fim e o fim da Revolução. Se Robespierre e os Montanheses, no dia 15 de dezembro, não se opuseram mais fortemente à extensão da guerra, foi *sobretudo* por razões *políticas* (inversas das razões girondinas): a paz teria aparecido como a vitória da Gironda; ora, a rejeição do decreto de 15 de dezembro teria sido o prelúdio da paz. Robespierre temia, *desta* vez, que a paz fosse apenas uma trégua e que se visse surgir uma segunda coalizão. (N. do A.)

esquemática da guerra como operação *da* burguesia comerciante faz desaparecer estes homens que conhecemos bastante, Brissot, Guadet, Gensonné, Vergniaud, ou os constitui, em última análise, como instrumentos puramente passivos de sua classe. Mas, justamente, em fins de 91, a alta burguesia estava perdendo o controle da Revolução (ela só o recuperará em 94): os homens novos que ascendiam ao poder eram pequenos-burgueses mais ou menos desclassificados, pobres, sem muitas vinculações e que ligaram apaixonadamente o seu destino ao da Revolução. Certamente, eles sofreram influências, foram conquistados pela "alta sociedade" (pela *Tout-Paris,* muito diferente da boa sociedade de Bordeaux). Mas, em nenhum caso e de maneira alguma, eles podiam exprimir espontaneamente a reação coletiva dos armadores de Bordeaux e do imperialismo comercial; eram favoráveis ao desenvolvimento das riquezas, mas a idéia de arriscar a Revolução numa guerra para assegurar um proveito a certas frações da alta burguesia era-lhes perfeitamente estranha. De resto, a teoria de Guérin leva-nos a esse resultado surpreendente: a burguesia que tira proveito do comércio exterior lança a França numa guerra contra o Imperador da Áustria para destruir a potência inglesa; ao mesmo tempo, seus delegados no poder fazem tudo para manter a Inglaterra fora da guerra; um ano mais tarde, quando se declara enfim guerra aos ingleses, a dita burguesia, desencorajada *no momento do êxito,* já não mais a deseja, e cabe à burguesia dos novos proprietários fundiários (que não tem interesse na extensão do conflito) substituí-la. Por que esta longa discussão? Para mostrar, pelo exemplo de um dos melhores escritores marxistas, que se perde o real ao totalizar depressa demais e ao transformar *sem provas* a significação em intenção, o resultado em objetivo realmente visado. E também que é preciso, a todo custo, evitar substituir os grupos reais e perfeitamente definidos *(a Gironda)* por coletividades insuficientemente determinadas *(a burguesia* dos importadores e dos exportadores). Os Girondinos existiram, perseguiram fins definidos, fizeram a História numa situação precisa e na base de condições exteriores: acreditavam escamotear a Revolução em seu proveito; na realidade, eles a radicalizaram e a democratizaram. É no interior desta contradição *política* que se deve compreendê-los e explicá-los. Certamente, dir-nos-ão que o fim propalado dos Brissotinos é uma máscara, que estes burgueses revolucionários se tomam e se dão por romanos ilustres, que o resultado objetivo define realmente o que fazem. Mas é preciso tomar cuidado: o pensamento original de Marx, tal como o encontramos em *O 18 Brumário,* tenta uma síntese difícil da intenção e do resultado; a utilização contemporânea deste pensamento é superficial e desonesta. Se, com efeito, levarmos até as últimas conseqüências a metáfora marxista, chegaremos a uma nova idéia da ação humana: imagine-se um ator que desempenha *Hamlet* e que se empenha em seu papel; ele atravessa o quarto de sua mãe para matar Polônio escondido atrás de uma tapeçaria. Ora, não é isto o que ele faz: atravessa num palco diante de um público e passa do "lado pátio" para o "lado jardim", para ganhar sua vida, para atingir a glória, e esta atividade real define sua posição na sociedade. Mas não se pode negar que estes resultados *reais* estejam presentes de alguma maneira no seu ato imaginário. Não se pode negar que o andar do príncipe imaginário exprima de certa maneira desviada e refratada seu andar real, nem que a maneira mesma pela qual ele se *crê* Hamlet não seja sua maneira particular de se *saber ator.* Para voltar aos nossos romanos de 89, a maneira de se *dizerem* Catão é sua maneira de se *fazerem* burgueses, membros de uma classe que descobre a História e que já quer pará-la, que se pretende universal e funda sobre a economia da concorrência o individualismo orgulhoso de seus membros, herdeiros enfim de uma cultura clássica. Tudo está aí: é uma única e mesma coisa declarar-se romano e querer *parar* a Revolução; ou antes, pará-la-ão tanto melhor quanto mais se derem por Bruto ou

Catão: este pensamento obscuro a si mesmo se dá fins místicos que envolvem o conhecimento confuso de seus fins objetivos. Assim, pode-se falar ao mesmo tempo de uma comédia subjetiva — simples jogo de aparências que não dissimula nada, nenhum elemento "inconsciente" — e de uma organização *objetiva* e *intencional* de meios reais em vista de atingir fins reais sem que uma consciência qualquer ou uma vontade premeditada tenha organizado este aparelho. Simplesmente, a verdade da *praxis* imaginária está na *praxis* real, e *aquela,* na medida em que se toma por simplesmente imaginária, envolve referências implícitas a *esta* como à sua interpretação. O burguês de 89 não pretende ser Catão para parar a Revolução negando a História e substituindo a política pela virtude; ele não diz também que se parece com Bruto para chegar a uma compreensão mítica de uma ação que ele faz e que lhe escapa: é uma coisa e outra ao mesmo tempo. E é justamente esta síntese que permite descobrir uma ação imaginária em cada um, ao mesmo tempo como sua réplica e como matriz da ação real e objetiva.

Mas se é *isto* o que se quer dizer, então é preciso que os Brissotinos, no seio mesmo de sua ignorância, sejam os autores responsáveis pela guerra econômica. É preciso que esta responsabilidade exterior e estratificada tenha sido interiorizada como um certo sentido obscuro de sua comédia política. Enfim, estamos julgando homens e não forças físicas. Ora, em nome desta concepção intransigente mas rigorosamente justa, que regula a relação do subjetivo à objetivação e que, de minha parte, aceito inteiramente, é preciso absolver a Gironda desta acusação máxima: suas comédias e seus sonhos interiores, assim como a organização objetiva de seus atos, não reenviam ao futuro conflito franco-inglês.

Mas muito amiúde se reduz, hoje, esta idéia difícil a um truísmo miserável. Admite-se de boa vontade que Brissot não sabia o que fazia, mas se insiste neste lugar-comum: num prazo mais ou menos longo, a estrutura social e política da Europa devia ocasionar a generalização da guerra. Portanto, declarando guerra aos príncipes e ao Imperador, a Legislativa declarava-a ao rei da Inglaterra. É o que ela *fazia* sem sabê-lo. Ora, esta concepção nada tem de especificamente marxista; ela se limita a reafirmar o que todo o mundo sempre soube: as conseqüências de nossos atos acabam sempre por nos escapar, já que toda empresa concertada, desde que realizada, entra em relação com o universo inteiro e já que esta multiplicidade infinita de relações ultrapassa o nosso entendimento. Tomando as coisas por este prisma, a ação humana é reduzida à de uma força física cujo efeito depende evidentemente do sistema no qual ela se exerce. Só que, *justamente* por isso, não se pode mais falar de *fazer*. São os homens que fazem e não as avalanchas. A má-fé de nossos marxistas consiste em jogar simultaneamente com as duas concepções para conservar o benefício da interpretação teológica, embora escondendo o uso abundante e grosseiro que fazem da explicação pela finalidade. Utilizam a segunda concepção para fazer aparecer a todos os olhares uma interpretação mecanicista de História: os fins desapareceram. Ao mesmo tempo, servem-se da primeira para transformar sub-repticiamente em objetos reais de uma atividade humana as conseqüências necessárias mas imprevisíveis que esta atividade comporta. Daí esta vacilação tão fatigante das explicações marxistas: a empresa histórica é, de uma frase à outra, definida implicitamente *por fins* (que não passam amiúde de resultados imprevistos) ou reduzida à propagação de um movimento físico através de um meio inerte. Contradição? Não. Má-fé: não se deve confundir o borboleteamento das idéias com a dialética.

O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar,* seu objetivo é a assimilação total ao preço do menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal,

guardando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo: assim o movimento perpétuo *em direção à identificação* reflete a prática unificadora dos burocratas. As determinações específicas despertam na teoria as mesmas suspeitas que as pessoas na realidade. Pensar, para a maioria dos marxistas atuais, é pretender totalizar e, sob este pretexto, substituir a particularidade por um universal; é pretender conduzir-nos ao concreto e apresentar-nos, sob este título, determinações fundamentais mas abstratas. Hegel, pelo menos, deixava subsistir o particular enquanto particularidade superada: o marxista acreditaria perder seu tempo se tentasse, por exemplo, compreender um pensamento burguês na sua originalidade. A seu ver, o que importa somente é mostrar que ele é um modo do idealismo. Naturalmente ele reconhecerá que um livro de 1956 não se parece com um livro de 1930: é que o mundo mudou. E a ideologia também, que reflete o mundo do ponto de vista de uma classe. A burguesia entra em período de recolhimento: o idealismo tomará outra forma para exprimir esta nova posição, esta nova tática. Mas, para o intelectual marxista, este movimento dialético não deixa o terreno da universalidade: trata-se de defini-lo na sua generalidade e de mostrar que ele se exprime na obra considerada da mesma maneira que em todas aquelas que apareceram na mesma data. O marxista é, pois, levado a considerar como uma aparência o conteúdo real de uma conduta ou de um pensamento e, quando dissolve o particular no universal, tem a satisfação de acreditar que reduziu a aparência à verdade. Na realidade, ele nada fez senão definir a si mesmo definindo sua concepção *subjetiva* da realidade. Pois Marx estava tão longe desta falsa universalidade que tentava *engendrar* dialeticamente seu saber sobre o homem, elevando-se progressivamente das determinações mais amplas às determinações mais precisas. Ele define seu método, numa carta a Lassalle, como uma pesquisa que "se eleva do abstrato ao concreto". E o concreto, para ele, é a totalização hierárquica das determinações e das realidades hierarquizadas. Pois "a população é uma abstração, se omito, por exemplo, as classes de que ela é formada; estas classes, por sua vez, são uma palavra vazia de sentido se ignoro os elementos sobre os quais elas repousam, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital, etc.". Mas, inversamente, estas determinações fundamentais permaneceriam abstratas se devêssemos cortá-las das realidades que as suportam e que elas modificam. A população da Inglaterra em meados do século XIX é um universal abstrato, "uma representação caótica do conjunto" enquanto considerada como simples quantidade; mas as categorias econômicas são, elas próprias, insuficientemente determinadas se não estabelecemos de início que elas se aplicam à população inglesa, isto é, a homens reais que vivem e fazem a História no país capitalista cuja industrialização é a mais avançada. É em nome desta totalização que Marx poderá mostrar a ação das superestruturas sobre os fatos infra-estruturais.

Mas, se é verdade que "a população" é um conceito abstrato enquanto não a tivermos determinado por suas estruturas mais fundamentais, isto é, enquanto ela não tomou lugar, como conceito, no quadro da interpretação marxista, é verdade também que, desde que tal quadro exista e para o intelectual afeito ao método dialético, os homens, suas objetivações e seus trabalhos, as relações humanas, enfim, são *o que há de mais concreto;* pois uma primeira abordagem recoloca-os sem dificuldade em seu nível e descobre suas determinações gerais. Em uma sociedade de que conhecemos o movimento e os caracteres, o desenvolvimento das forças produtoras e as relações de produção, todo fato novo (homem, ação, obra) aparece como *já situado* na sua generalidade; o progresso consiste em esclarecer as estruturas mais profundas pela originalidade do fato considerado, para poder determinar em compensação esta originalidade pelas estruturas fundamentais. Há um duplo movimento. Mas os marxistas de hoje se conduzem como se o

marxismo não existisse e como se cada um deles o reinventasse exatamente igual a ele mesmo em todos os atos de intelecção: eles se conduzem como se o homem ou o grupo ou o livro aparecesse a seus olhos sob forma de "representação caótica do conjunto" (enquanto se sabe muito bem que tal livro, por exemplo, é de certo autor burguês, em certa sociedade burguesa, a certo momento de seu desenvolvimento, e que todos estes caracteres já foram estabelecidos por outros marxistas). E tudo se passa para esses teóricos como se fosse absolutamente necessário reduzir esta pretensa abstração — a conduta política de tal indivíduo ou sua obra literária — a uma realidade "verdadeiramente" concreta (o imperialismo capitalista, o idealismo) que, *na verdade,* não é *em si mesma* senão uma determinação abstrata. Assim, a *realidade concreta* de uma obra filosófica será o *idealismo;* a obra não representa senão um modo passageiro dele; o que o caracteriza em si mesmo é apenas deficiência e nada; o que faz seu *ser* é sua redutibilidade permanente à substância: "o idealismo". Daí uma fetichização perpétua.[21]

Veja-se Lukács: sua fórmula "o carnaval permanente da interioridade fetichizada" não é somente pedante e vaga: sua própria aparência é suspeita. A adição de uma palavra violenta e concreta, *carnaval,* evocadora de cor, de agitação, de barulhos, tem o fim evidente de velar a pobreza do conceito e sua gratuidade: pois, enfim, ou se quer somente designar o subjetivismo literário da época e trata-se de um truísmo, já que este subjetivismo era proclamado, ou então se pretende que a relação do autor com sua subjetividade era necessariamente a *fetichização* e trata-se de uma conclusão demasiado rápida; Wilde, Proust, Bergson, Gide, Joyce, tantos nomes quantas relações diferentes com o subjetivo. E poder-se-ia mostrar, *ao contrário,* que nem Joyce, que desejava criar um espelho do mundo, contestar a linguagem comum e lançar as fundações de uma nova

[21] Foi um marxista, entretanto, Henri Lefebvre, que deu um método, na minha opinião, simples e irreprochável para integrar a sociologia e a história na perspectiva da dialética materialista. A passagem merece ser citada integralmente. Lefebvre começa observando que a realidade camponesa se apresenta de início com uma *complexidade horizontal:* trata-se de um grupo humano de posse de técnicas e de uma produtividade agrícola definida, em relação com estas técnicas mesmas, com a estrutura social que determinam e que volta sobre elas para condicioná-las. Este grupo humano, cujos caracteres dependem largamente dos grandes conjuntos nacionais e mundiais (que condicionam por exemplo as especializações na escala nacional), apresenta uma multiplicidade de aspectos que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat,* religião, etc.). Mas Lefebvre se apressa em acrescentar que esta complexidade horizontal se duplica de uma "complexidade vertical" ou "histórica": no mundo rural, com efeito, descobre-se "a coexistência de formações de idade e de data diferentes". As duas complexidades "reagem uma sobre a outra". Ele nota, por exemplo, o fato marcante de que só a história (e não a sociologia empírica e estatística) pode explicar o fato rural americano: o povoamento se operou em terra livre e a ocupação do solo se efetuou a partir das cidades (enquanto a cidade na Europa se desenvolveu em meio camponês). Explicar-se-á assim o fato de que a cultura camponesa seja propriamente inexistente nos Estados Unidos ou seja uma degradação da cultura urbana. Para estudar, sem aí se perder, uma tal complexidade (ao quadrado) e uma tal reciprocidade de inter-relações, Lefebvre propõe "um método muito simples", utilizando as técnicas auxiliares e comportando vários momentos:

a) *Descritivo.* — Observação, mas com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral. . .
b) *Analítico-regressivo.* — Análise da realidade. Esforço no sentido de *datá-la* exatamente. . .
c) *Histórico-genético* . . . — Esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido, explicado. (Henri Lefebvre: "Perspectives de sociologie rurale". *Cahiers de Sociologie,* 1953.)

A este texto tão claro e tão rico, nada temos a acrescentar senão que este método, com sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão depois de progressão, nós o cremos válido — com as modificações que podem me impor seus objetos — em *todos os domínios da antropologia.* É ele, aliás, que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Só ele pode ser heurístico; só ele destaca a originalidade do fato embora permitindo comparações. Resta lamentar que Lefebvre não tenha encontrado imitadores entre os outros intelectuais marxistas. (N. do A.)

universalidade lingüística, nem Proust, que dissolvia o Eu nas análises e cujo objetivo era fazer renascer pela magia da memória pura o *objeto real e exterior* na sua singularidade absoluta, nem Gide, que se considera na tradição do humanismo aristotélico, são fetichistas da interioridade. Esta noção não é tirada da experiência, não foi estabelecida pelo estudo da conduta dos homens particulares; sua falsa individualidade faz dela uma Idéia hegeliana (como a Consciência infeliz ou a Bela Alma) que cria seus próprios instrumentos.

Este marxismo preguiçoso põe tudo em tudo, faz dos homens reais os símbolos de seus mitos; assim transforma-se em sonho paranóico a única filosofia que pode realmente apreender a complexidade do ser humano. "Situar", para Garaudy, é estabelecer uma relação entre, de um lado, a universalidade de uma época, de uma condição, de uma classe, de suas relações de força com as outras classes e, de outro, a universalidade de uma época, de uma condição, de uma classe social ou concepção ideológica. Mas este sistema de correspondências entre universais abstratos é construído propositadamente para suprimir o grupo ou o homem que se pretende considerar. Se quero compreender Valéry, este pequeno-burguês intelectual, saído deste grupo histórico e concreto — a pequena-burguesia francesa em fins do século passado —, é melhor que não me dirija aos marxistas: eles substituirão este grupo numericamente definido pela *idéia* de suas condições materiais, de sua posição entre os outros grupos ("o pequeno-burguês diz sempre: *de um* lado. . . do outro") e de suas contradições internas. Voltaremos à categoria econômica, reencontraremos esta propriedade pequeno-burguesa ameaçada ao mesmo tempo pela concentração capitalista e pelas reivindicações populares, sobre o que se fundarão naturalmente as oscilações de sua atitude social. Tudo isto é muito justo: este esqueleto de universalidade é a própria verdade *a seu nível de abstração;* vamos mais longe: quando as questões postas permanecem no domínio do universal, estes elementos esquemáticos pela sua combinação, permitem por vezes encontrar as respostas.

Mas trata-se de Valéry. Nosso marxista abstrato não se perturba por tão pouco: ele afirmará o progresso constante do materialismo, depois descreverá certo idealismo analítico, matemático e ligeiramente tingido de pessimismo, que ele nos apresentará para finalizar como uma simples resposta, já defensiva, ao racionalismo materialista da filosofia ascendente. Todos estes caracteres serão determinados dialeticamente *em relação* a este materialismo: é sempre ele que se apresenta como a variável independente, nunca ele é passivo: este "pensamento" do sujeito da história, expressão da *praxis* histórica, desempenha o papel de um indutor *ativo;* nas obras e nas idéias da burguesia, não se quer ver senão tentativas *práticas* (mas sempre vãs) para aparar os ataques cada vez mais violentos, para tampar os buracos, obturar as brechas e as fissuras, para assimilar as infiltrações inimigas. A indeterminação quase total da ideologia assim descrita permitirá fazer dela o esquema abstrato que preside à confecção das obras contemporâneas. Neste instante, a análise pára e o marxista julga seu trabalho terminado. Quanto a Valéry, evaporou-se.

E nós também pretendemos que o *idealismo é um objeto:* a prova está em que o nomeamos, o ensinamos, o adotamos ou o combatemos; em que tem uma história e não cessa de evoluir. Foi uma filosofia viva, é uma filosofia morta (testemunhou certa relação entre os homens, manifesta hoje relações inumanas entre os intelectuais burgueses, por exemplo). Mas, precisamente por isso, recusamos fazer dele um *a priori* transparente ao espírito; isto não significa que esta filosofia seja, a nossos olhos, uma *coisa.* Não. Simplesmente, consideramo-la um tipo especial de realidade: uma idéia-objeto. Esta realidade pertence à categoria dos "coletivos", que tentaremos examinar mais adiante. Para

nós, sua existência é real e não aprenderemos nada mais a não ser pela experiência, pela observação, pela descrição fenomenológica, pela compreensão e pelos trabalhos especializados. Este objeto *real* aparece-nos como uma determinação da cultura objetiva; ele foi o pensamento virulento e crítico de uma classe ascendente; tornou-se, para as classes médias, certo modo de pensamento conservador (existem outros, e precisamente certo materialismo cientificista que legitima, segundo a ocasião, o utilitarismo ou o racismo). Este "aparelho coletivo" oferece, a nossos olhos, uma realidade totalmente diferente de, por exemplo, uma igreja gótica, mas possui, tanto quanto esta, a *presença atual e a profundidade histórica.* Muitos marxistas pretendem ver nele apenas a significação comum de pensamentos dispersos através do mundo: somos mais realistas do que eles. Uma razão a mais para que recusemos inverter os termos, fetichizar o aparelho e considerar os intelectuais idealistas como suas manifestações. Consideramos a ideologia de Valéry o produto concreto e singular de um existente que se caracteriza *em parte* por suas *relações com* o idealismo, mas que se deve decifrar na sua particularidade e, de início, a partir do grupo concreto de que ele emergiu. Isso não significa, de maneira alguma, que suas relações não envolvem as de seu meio, de sua classe, etc., mas somente que as apreendemos *a posteriori* pela observação e no nosso esforço para totalizar o conjunto do saber possível sobre esta questão, Valéry é um intelectual pequeno-burguês; quanto a isto, não há dúvida. Mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry. A insuficiência heurística do marxismo contemporâneo revela-se nestas duas frases. Para apreender o processo que produz a pessoa e seu produto no interior de uma classe e de uma sociedade dada, num momento histórico dado, falta ao marxismo uma hierarquia de mediações. Qualificando Valéry de pequeno-burguês e sua obra de idealista, ele não encontrará, em um como no outro, senão aquilo que ele pôs. É por causa desta falha que acaba por se desembaraçar do particular, definindo-o como simples efeito do acaso: "Que um tal homem", escreve Engels, "e precisamente aquele, se eleve em tal época determinada e em tal país dado, é naturalmente um puro acaso. Mas, na falta de Napoleão, outro teria preenchido o seu lugar. . . O mesmo ocorre com todos os acasos ou com tudo o que parece acaso na história. Quanto mais o domínio que exploramos se afasta da economia e se reveste de um caráter ideológico abstrato, mais encontramos acaso no seu desenvolvimento. . . Mas traçai o eixo médio da curva. . . Este eixo tende a tornar-se paralelo ao do desenvolvimento econômico." Em outras palavras, o caráter concreto *deste* homem é, para Engels, um "caráter ideológico abstrato". Nada há de real e de inteligível senão o eixo médio da curva (de uma vida, de uma história, de um partido ou de um grupo social) e este momento de universalidade corresponde a outra universalidade (o econômico propriamente dito). Mas o existencialismo considera esta declaração uma limitação asbitrária do movimento dialético, uma interrupção do pensamento, uma recusa de compreender. Ele recusa abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a refletir-se indefinidamente em si mesma.[22] Pretende, sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições *gerais* das forças produtivas e das relações de produção. O marxismo contemporâneo mostra, por exemplo, que o realismo de Flaubert está em relação de simbolização recíproca com a evolução social e política da pequena-burguesia do Segundo Império. Mas ele *nunca*

[22] Estes eixos médios paralelos reduzem-se, no fundo, a uma única linha: consideradas sob este ângulo, as relações de produção, as estruturas sócio-políticas e as ideologias parecem muito simplesmente (como na filosofia espinosista) "as diferentes traduções de uma mesma frase". (N. do A.)

mostra a gênese desta reciprocidade de perspectivas. Não sabemos nem por que Flaubert preferiu a literatura a tudo o mais, nem por que viveu como um anacoreta, nem por que escreveu *estes* livros antes do que os de Duranty ou dos Goncourt. O marxismo situa, mas não mais permite descobrir coisa alguma: deixa outras disciplinas sem princípios estabelecer as circunstâncias exatas da vida e da pessoa e vem em seguida para demonstrar que seus esquemas se verificaram mais uma vez: sendo as coisas o que são, tendo a luta de classes assumido tal ou tal forma, Flaubert, que pertencia à burguesia, devia viver como viveu e escrever o que escreveu. Mas justamente o que se silencia é a significação destas três palavras: "pertencer à burguesia". Pois não é, de início, nem a renda fundiária, nem a natureza estritamente intelectual de seu trabalho que faz de Flaubert um burguês. Ele *pertence* à burguesia porque *nasceu nela,* isto é, porque apareceu no meio de uma família *já burguesa*[23] e cujo chefe, cirurgião em Rouen, era arrastado pelo movimento ascensional de sua classe. Se ele raciocina, se sente como burguês, é que o fizeram tal, numa época em que ele não podia nem sequer compreender o sentido dos gestos e dos papéis que lhe impunham. Como todas as famílias, esta família era *particular:* sua mãe era aparentada com a nobreza, seu pai era filho de um veterinário provinciano, o irmão mais velho de Gustave, em aparência mais dotado, foi desde cedo o objeto de seu rancor. É, pois, na particularidade de uma história, através das contradições próprias *desta* família, que Gustave Flaubert fez obscuramente o aprendizado de sua classe. O acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular. Este viveu *no particular* o conflito entre as pompas religiosas de um regime monárquico, que pretendia renascer, e a irreligião de seu pai, pequeno-burguês intelectual e filho da Revolução Francesa. Tomado na sua generalidade, este conflito traduzia a luta dos antigos proprietários fundiários contra os compradores dos bens nacionais e contra a burguesia industrial. Esta contradição (aliás mascarada sob a Restauração por um equilíbrio provisório), Flaubert viveu-a para si somente e por si mesmo; suas aspirações à nobreza e sobretudo à fé foram incessantemente rebatidas pelo espírito de análise paterno. Instalou em si, com o tempo, este pai esmagador que não deixou, mesmo morto, de destruir a Deus, seu principal adversário, nem de reduzir os impulsos de seu filho a humores corporais. Ocorre que o pequeno Flaubert tudo viveu nas trevas, isto é, sem tomada de consciência real, no desvario, na fuga, na incompreensão e através de sua condição material de criança burguesa, bem alimentada, bem cuidada, mas impotente e separada do mundo. Foi *como criança* que viveu sua condição futura, através das profissões que se lhe ofereceram: seu ódio contra o irmão mais velho, brilhante aluno da Faculdade de Medicina, barrava-lhe o caminho das ciências, isto é, não queria nem ousava fazer parte da elite "pequeno-burguesa". Restava o Direito: através destas carreiras que ele julgava inferiores, teve horror de sua própria classe; e este horror mesmo era, ao mesmo tempo, uma tomada de consciência e uma alienação definitiva à pequena-burguesia. Viveu também a morte burguesa, esta solidão que nos acompanha desde o nascimento, mas viveu-a através das estruturas familiares: o jardim em que brincava com a irmã era vizinho do laboratório onde seu pai dissecava; a morte, os cadáveres, sua irmãzinha que ia morrer logo, a ciência e a irreligião de seu pai, tudo devia unir-se numa atitude complexa e bem particular. A mistura explosiva de cientificismo ingênuo e de religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta ultrapassar pelo amor da arte formal, poderemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou

[23] Pode-se também *chegar a isto:* e, justamente, não é a mesma coisa ser pequeno-burguês por ter-se tornado tal após uma passagem de fronteira, e sê-lo de nascimento. (N. do A.)

na infância, isto é, numa condição radicalmente distinta da condição adulta: é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que faz sentir, nas violências da domesticação e nos desnorteamentos do domesticado, a pertinência ao meio como *um acontecimento singular*. Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, o personagem social que os adultos lhe impõem, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes como também o peso de sua história. Estaria muito enganado quem imaginasse que esta disciplina se opõe ao materialismo dialético. É certo que amadores edificaram, no Ocidente, teorias "analíticas" sobre a sociedade ou a História que desembocam, com efeito, no idealismo. Quantas vezes não nos pregaram a peça de psicanalisar Robespierre sem mesmo compreender que as contradições de sua conduta eram condicionadas pelas contradições objetivas da situação? É irritante, quando se compreendeu como a burguesia termidoriana, paralisada pelo regime democrático, se viu praticamente reduzida a exigir uma ditadura militar, ler, da pena de um psiquiatra, que Napoleão se explica pelas suas condutas de malogro. De Man, o socialista belga, ia mais longe ainda quando fundava os conflitos de classe no "complexo de inferioridade do proletariado". Inversamente, o marxismo, tornado Saber universal, quis integrar a psicanálise, torcendo-lhe o pescoço; fez dela uma idéia morta que encontrava muito naturalmente o seu lugar num sistema dessecado: era o idealismo voltando sob uma máscara, um avatar do fetichismo da interioridade. Mas, tanto num caso como no outro, transformou-se um método em dogmatismo: os filósofos da psicanálise encontram sua justificação nos "esquematizadores" marxistas e reciprocamente. De fato, o materialismo dialético não pode privar-se por mais tempo da mediação privilegiada que lhe permite passar das determinações gerais e abstratas a certos traços do indivíduo singular. A psicanálise não tem princípios, não tem base teórica: no máximo ela se acompanha — em Jung e em certas obras de Freud — de uma mitologia perfeitamente inofensiva. De fato, é um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira pela qual a criança vive suas relações familiares no interior de uma sociedade dada. E isto não quer dizer que ela ponha em dúvida a prioridade das instituições. Muito pelo contrário, seu objeto depende, por sua vez, da estrutura de *tal* família particular e esta é apenas certa singularização da estrutura familiar própria a tal classe, em tais condições; assim, monografias psicanalíticas — se fossem possíveis — poriam, por si mesmas, em relevo a evolução da família francesa entre o século XVIII e o século XX, que, por sua vez, traduz à sua maneira a evolução geral das relações de produção.

Os marxistas de hoje só se preocupam com os adultos: acreditar-se-ia, ao lê-los, que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário; eles esqueceram sua própria infância e tudo se passa, ao lê-los, como se os homens experimentassem sua alienação e sua reificação, *de início, no seu próprio trabalho,* quando cada um a vive *de início,* como criança, *no trabalho de seus pais*. Obstinados contra interpretações muito exclusivamente sexuais, disso se aproveitam para condenar um método de interpretação que pretende simplesmente substituir em cada um a natureza pela História; eles não compreenderam ainda que a sexualidade é apenas uma maneira de viver, num certo nível e na perspectiva de certa aventura individual, a totalidade de nossa condição. O existencialismo acredita, ao contrário, poder integrar este método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo: a família, com efeito, é constituída no e pelo movimento

geral da História e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância. A família Flaubert era de tipo semidoméstico, estava um pouco atrasada em relação às famílias industriais que o pai Flaubert medicava ou freqüentava. O pai Flaubert, que se julgava levado pelo seu "chefe" Dupuytren, aterrorizava todo mundo pelo seu mérito, sua notoriedade, sua ironia voltairiana, suas terríveis cóleras ou seus acessos de melancolia. Assim compreender-se-á facilmente que a ligação do pequeno Gustave com a mãe nunca foi determinante: era apenas um reflexo do terrível doutor. Trata-se, pois, de uma distância bastante sensível, que separará freqüentemente Flaubert dos contemporâneos: num século em que a família conjugal é o tipo corrente da burguesia rica, em que Du Camp e Le Poittevin representam crianças libertas da *patria potestas,* Flaubert caracteriza-se por uma "fixação" no pai. Nascido no mesmo ano, Baudelaire, ao contrário, fixar-se-á por toda a sua vida na mãe. E esta diferença explica-se pela diferença dos meios: a burguesia de Flaubert é rude, nova (a mãe, vagamente aparentada com a nobreza, representa uma classe de fundiários em via de liquidação: o pai vem diretamente de uma cidadezinha e usa ainda em Rouen estranhas vestimentas camponesas: uma pele de cabra, no inverno). Ela vem do campo e para lá volta uma vez que compra terra na medida em que se enriquece. A família de Baudelaire, burguesa, citadina há muito tempo, considera-se um pouco como pertencente à nobreza togada: possui ações e títulos. Durante algum tempo, entre dois mestres, a mãe apareceu inteiramente sozinha, no brilho de sua autonomia; e, mais tarde, Aupick podia ser "duro" quanto quisesse, a Sra. Aupick tola e bastante vã, mas encantadora e favorecida pela época, nunca deixou de existir *por si mesma.*

Mas atentemos para o seguinte: cada um vive seus primeiros anos no desvario e na fascinação como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é aqui um fato irredutível. A "ferida" do pequeno Baudelaire é certamente a viuvez e o segundo casamento de uma mãe muito bonita; mas é também uma qualidade própria de sua vida, um desequilíbrio, uma infelicidade que o perseguirão até sua morte; a "fixação" de Flaubert no pai é a expressão de uma estrutura de grupo e é seu ódio do burguês, suas crises "histeriformes", sua vocação monacal. A psicanálise, no interior de uma totalização dialética, reenvia, de um lado, às estruturas objetivas, às condições materiais e de outro, à ação da nossa insuperável infância sobre nossa vida de adulto. Torna-se impossível, doravante, ligar diretamente *Madame Bovary* à estrutura político-social e à evolução da pequena-burguesia; será preciso relacionar a obra com a realidade presente enquanto vivida por Flaubert através de sua infância. Seguramente daí resulta certo deslocamento no tempo: há uma espécie de histerese da obra em relação à própria época em que aparece; é que deve unir em si certo número de significações contemporâneas e outras que exprimem um estado recente mas já superado da sociedade. Esta *histerese,* sempre negligenciada pelos marxistas, dá conta, por sua vez, da verdadeira realidade social em que os acontecimentos, os produtos e os atos *contemporâneos* se caracterizam pela extraordinária diversidade de sua profundidade temporal. Chegará um momento em que Flaubert aparecerá *adiantado* em relação à sua época (no tempo de *Madame Bovary)* porque está *em atraso em relação a ela,* porque sua obra exprime, sob uma máscara, para uma geração desgostosa com o Romantismo, os desesperos pós-românticos de um colegial de 1830. O sentido objetivo do livro — aquele que os marxistas, como bons discípulos de Taine, consideram muito simplesmente condicionado pelo momento através do autor — é o resultado de um compromisso entre o que exige esta juventude nova, a partir de sua própria história, e aquilo que o autor pode oferecer-lhe a partir da sua, isto é, que realiza a união paradoxal de dois momentos passados desta pequena-bur-

guesia intelectual (1830-1845). É a partir daí que se poderá *utilizar* o livro dentro de perspectivas novas como uma arma contra uma classe ou um regime.[24] Mas o marxismo nada tem a temer destes métodos novos: eles restituem simplesmente regiões concretas do real e os mal-estares da pessoa tomam seu verdadeiro sentido quando se lembra que traduzem concretamente a alienação do homem; o existencialismo, ajudado pela psicanálise, pode estudar hoje apenas situações em que o homem se perdeu a si mesmo desde a infância, pois não há outras numa sociedade fundada sobre a exploração.[25]

Não ajustamos nossas contas com as *mediações:* ao nível das relações de produção e ao das estruturas político-sociais, a pessoa singular encontra-se condicionada pelas suas *relações humanas.* Não há dúvida de que esse condicionamento, na sua verdade primeira e geral, reenvia ao "conflito das forças produtoras com as relações de produção". Mas tudo isso não é *vivido* tão simplesmente. Ou melhor, a questão é saber se a *redução* é possível. A pessoa vive e conhece mais ou menos claramente sua condição através de sua pertinência a grupos. A maioria destes grupos é local, definida, imediatamente dada. É claro, com efeito, que o operário de fábrica sofre a pressão de seu "grupo de produção"; mas se, como é o caso em Paris, ele habita bastante longe de seu lugar de trabalho, está igualmente submetido à pressão de seu "grupo de habitação". Ora, tais grupos exercem ações diversas sobre seus membros; por vezes mesmo a "vila", a "região", ou o "bairro", freiam em cada um o impulso dado pela fábrica ou pela oficina. Trata-se de saber se o marxismo dissolverá o grupo de habitação em seus elementos ou se reconhecer-lhe-á uma autonomia relativa e um poder de mediação. A decisão não é tão fácil: de um lado, com efeito, vê-se facilmente que o hiato entre o grupo de habitação e o grupo de produção, que o "atraso" daquele em relação a este apenas comprovam as análises fundamentais do marxismos; num sentido, nada de novo; e o próprio PC demonstrou, desde o seu nascimento, que ele conhece esta contradição, uma vez que, por toda parte em que lhe é possível, organiza células de empresa antes das células de bairro. Mas, de

[24] Estes jovens leitores são *derrotistas:* pedem a seus escritores que mostrem que a ação é impossível, para apagar a vergonha de terem malogrado em sua Revolução. O realismo é, para eles, a condenação da realidade: a vida é um absoluto naufrágio. O *pessimismo* de Flaubert tem sua contrapartida positiva (o misticismo estético) que se reencontra por toda parte em *Madame Bovary,* que salta aos olhos, mas que o público não "absorveu" porque não o procurava. Somente Baudelaire viu claro: *"A Tentação* e *Madame Bovary* têm o mesmo tema", escreveu ele. Mas que podia ele contra esse *acontecimento novo e coletivo* que é a transformação de um livro pela leitura? Esse sentido de *Madame Bovary* permaneceu velado até hoje em dia: pois todo jovem que, em 1957, toma conhecimento dessa obra, vem a descobri-lo sem saber, através dos mortos que o deformaram. (N. do A.)

[25] Uma questão se levanta todavia: os marxistas consideram as condutas sociais de um indivíduo como condicionadas pelos interesses gerais de sua classe. Tais interesses — inicialmente abstratos — realizam-se pelo movimento da dialética das forças concretas que nos aprisionam: são eles que fecham nosso horizonte, são eles que se exprimem por nossa própria boca e que nos detêm quando quereríamos compreender nossos atos até o fim, quando tentamos nos arrancar ao nosso meio. É esta tese incompatível com a idéia de um condicionamento pela infância de nossos comportamentos presentes? Não o creio; é fácil ver, ao contrário, que a mediação analítica não transforma nada: seguramente nossos preconceitos, nossas idéias, nossas crenças, são, para a maioria dentre nós, insuperáveis, *já que foram experimentados inicialmente na infância;* é a nossa cegueira de criança, nosso delírio prolongado que dão conta — parcialmente — de nossas reações irracionais, de nossas resistências à razão. Mas que era, justamente, essa infância insuperável senão uma maneira particular de viver os interesses gerais do meio? Nada mudou: ao contrário, a sanha, a paixão louca e criminosa, o próprio herdeiro, tudo encontra sua *verdadeira espessura,* seu enraizamento, seu passado: a psicanálise, concebida como mediação, não faz intervir nenhum princípio novo de explicação: ela evita mesmo negar a relação direta e presente do indivíduo com o meio ou com a classe; ela reintroduz a historicidade e a negatividade na própria maneira pela qual a pessoa se realiza como membro de uma camada social determinada. (N. do A.)

outro lado, é visível em toda parte que o patronato, quando tenta "modernizar" seus métodos, favorece a constituição de grupos de bloqueio extrapolíticos, cujo efeito, na França, é muito certamente o de afastar os jovens da vida sindical e política. Em Annecy, por exemplo, que se industrializa muito rapidamente e que expulsa os turistas e os veranistas até os bairros que bordejam imediatamente o lago, os investigadores assinalam um pulular de grupelhos (sociedades de cultura, de esporte, teleclubes, etc.) cujas características são muito ambíguas: é indubitável que elevam o nível cultural de seus membros — o que, em todo caso, permanecerá uma conquista do proletariado; mas é certo que são obstáculos para a emancipação. Seria preciso examinar, além disso, se nessas sociedades (que os patrões, em muitos casos, têm a habilidade de deixar inteiramente autônomas) a cultura não é *necessariamente* orientada (isto é: no sentido da ideologia burguesa. As estatísticas mostram que os livros pedidos com mais freqüência pelos operários são os *best sellers burgueses).* Estas considerações tendem a fazer da "relação ao grupo" uma realidade vivida por si mesma e que possui uma eficácia particular. No caso que nos ocupa, por exemplo, não é duvidoso que ela se interponha como uma tela entre o indivíduo e os interesses gerais de sua classe. Esta consistência do grupo (que não se deve confundir com não sei que consciência coletiva) justificaria por si só o que os americanos chamam "microssociologia". Ou melhor: nos Estados, a sociologia desenvolve-se em razão de sua própria eficácia. Àqueles que seriam tentados a ver na sociologia apenas um modo de conhecimento idealista e estático, cuja única função seria a de esconder a história, lembro, com efeito, que é o patronato, nos Estados Unidos, que favorece esta disciplina e, muito particularmente, as pesquisas que visam aos grupos restritos como totalização dos contatos humanos numa situação definida: de resto, o neopaternalismo americano e o *Human Engineering* fundam-se quase que unicamente nos trabalhos dos sociólogos. Mas não se deveria encontrar aí pretexto para adotar imediatamente a atitude inversa e rejeitá-la sem apelo porque é "uma arma de classe nas mãos dos capitalistas". Se é uma arma eficaz — e provou que o era —, é que ela é verdadeira em alguma medida; e, se ela está "nas mãos dos capitalistas", mais uma razão para deles arrancá-la e voltá-la contra eles.

Sem dúvida, o princípio das pesquisas é freqüentemente um idealismo dissimulado. Em Lewin, por exemplo (como em todos os gestaltistas), há um fetichismo da totalização: em lugar de ver aí o movimento real da História, ele a hipostasia e a *realiza* em totalidades *já feitas:* "É preciso considerar a situação, com todas as suas implicações sociais e culturais, *como um todo concreto dinâmico".* Ou ainda: ". . . as propriedades estruturais de uma totalidade dinâmica não são as mesmas que as de suas partes". Trata-se, de outro lado, de uma síntese de exterioridade: a esta totalidade dada o sociólogo permanece exterior. Quer guardar os benefícios da teleologia permanecendo positivo, isto é, suprimindo ou disfarçando os fins da atividade humana. Neste momento, a sociologia se põe para si e se opõe ao marxismo: não afirmando a autonomia provisória de seu método — o que daria, ao contrário, meios de integrá-la —, mas afirmando a autonomia radical de seu objeto. *Autonomia ontológica:* por mais precauções que se tomem, com efeito, não se pode impedir que o grupo assim concebido seja unidade substancial — *mesmo e sobretudo* se, por vontade de empirismo, define-se sua existência pelo seu simples funcionamento. *Autonomia metodológica:* substitui-se o movimento de totalização dialética por totalidades atuais. Isto implica naturalmente uma recusa da dialética e da história, na medida justamente em que a dialética é de início apenas o movimento real de uma unidade se fazendo e não o estudo, mesmo "funcional" e "dinâmico", de uma unidade já feita. Para Lewin, toda lei é uma lei estrutural e põe em evidência uma função ou uma

relação funcional entre as partes de um todo. Precisamente por causa disso, ele se fecha voluntariamente no estudo do que Lefebvre chamava a "complexidade horizontal". Ele não estuda nem a história do indivíduo (psicanálise), nem a do grupo. A ele é que se aplicaria melhor a crítica de Lefebvre que citamos em nota, mais acima: seu método pretende permitir estabelecer os caracteres funcionais de uma comunidade camponesa nos EUA; mas ele os interpretará a todos em relação às variações da totalidade; ele não atingirá, pois, por isso mesmo, a história, já que se proíbe, por exemplo, de explicar a notável homogeneidade religiosa de um grupo de agricultores protestantes: pouco lhe importa, com efeito, saber que a permeabilidade total das comunidades camponesas aos modelos urbanos nasce, nos EUA, do fato de que o campo se fez *a partir da cidade,* por homens que já se encontravam de posse de técnicas industriais relativamente avançadas. Lewin considerava esta explicação — segundo suas próprias fórmulas — um causalismo aristotélico; mas isto quer dizer precisamente que ele é incapaz de compreender a síntese sob a forma de uma dialética: para ele é necessário que ela seja *dada. Autonomia recíproca,* enfim, do experimentador e do grupo experimental: o sociólogo não é situado ou, se o é, bastarão precauções concretas para dessituá-lo; pode acontecer que ele tente integrar-se no grupo, mas esta integração é provisória, ele sabe que se libertará, que relatará suas observações com objetividade; enfim, ele se parece com estes policiais que o cinema freqüentemente nos propõe como modelos e que ganham a confiança de uma *gang* para melhor poderem denunciá-la: mesmo que o sociólogo e o policial participem de uma ação coletiva, é óbvio que ela é posta entre parênteses, e que eles se limitam a repetir os gestos em proveito de um "interesse superior".

Poder-se-ia fazer as mesmas críticas à noção de "personalidade de base" que Kardiner tenta introduzir no neoculturalismo americano: se se quiser ver aí apenas certa maneira pela qual a pessoa totaliza a sociedade nela e por ela, a noção é inútil, como logo veremos; seria absurdo e vão falar, por exemplo, da "personalidade de base" do proletário francês se dispomos de um método que permite compreender como o trabalhador se projeta em direção à objetivação de si mesmo a partir de condições materiais e históricas. Se, ao contrário, considerarmos esta personalidade como uma realidade objetiva que se impõe aos membros do grupo, mesmo que fosse a título de "base de sua personalidade", seria um fetiche: poríamos o homem antes do homem e restabeleceríamos o elo de causação. Kardiner situa a sua personalidade de base "a meio-caminho entre as instituições primárias (que exprimem a ação do meio sobre o indivíduo) e as secundárias (que exprimem a reação do indivíduo sobre o meio)". Esta "circularidade" permanece, apesar de tudo, estática e, de outro lado, nada mostra melhor do que esta posição "a meio-caminho" a inutilidade da noção considerada: é verdade que o indivíduo é condicionado pelo meio social e volta-se sobre ele para condicioná-lo; é mesmo isto — e nada mais — que faz sua realidade. Mas, se podemos determinar as instituições primárias e seguir o movimento através do qual o indivíduo se faz, superando-as, que necessidade temos de colocar a meio-caminho esta roupa feita? A "personalidade de base" oscila entre a universalidade abstrata *a posteriori* e a substância concreta como *totalidade feita.* Se a tomamos como *conjunto preexistente* ao que vai nascer, ou ela pára a História e a reduz a uma descontinuidade de tipos e de estilos de vida, ou, então, é a História que a faz explodir pelo seu movimento contínuo.

Tal atitude psicológica se explica por sua vez *historicamente.* O hiperempirismo — que negligencia por princípio as ligações com o passado — só podia nascer num país cuja história é relativamente curta; a vontade de pôr o sociólogo fora do campo experimental traduz ao mesmo tempo o "objetivismo" burguês e certa exclusão vivida: Lewin.

exilado da Alemanha e perseguido pelos nazistas, improvisa-se sociólogo para encontrar os meios práticos de restaurar a comunidade alemã que ele julga deteriorada por Hitler. Mas esta restauração só pode ser obtida *para ele,* exilado, impotente, e contra uma grande parte dos alemães, através de meios exteriores, por uma ação exercida com o concurso dos Aliados. É esta Alemanha longínqua, fechada, que, excluindo-o, lhe fornece o tema da totalidade dinâmica. (Para democratizar a Alemanha, é preciso, diz ele, dar-lhe outros chefes, mas estes chefes não serão obedecidos se o grupo inteiro não for modificado de maneira a aceitá-los.) É notável que este burguês desenraizado não se dê conta alguma das contradições reais que ocasionaram o nazismo e de uma luta de classes que ele, no que lhe diz respeito, deixou de viver. As rupturas de uma sociedade, suas divisões intestinas: eis o que um operário alemão podia viver na Alemanha, eis o que podia dar-lhe uma idéia totalmente diferente das condições reais da desnazificação. O sociólogo, na verdade, é objeto da história: a sociologia dos "primitivos" estabelece-se na base de uma relação mais profunda que pode ser, por exemplo, o colonialismo; a investigação é uma relação viva entre homens (é esta relação mesma, na sua totalidade, que tentou descrever Leiris no seu livro admirável *L'Afrique Fantôme).* Na realidade, o sociólogo e seu "objeto" formam um par onde cada um deve ser interpretado pelo outro e onde a *relação* deve ser, por sua vez, decifrada como um momento da história.

Se tomamos estas precauções, isto é, se reintegramos o momento sociológico na totalização histórica, haverá, apesar de tudo, uma independência relativa da sociologia? De nossa parte, não duvidamos. Se as teorias de Kardiner são contestáveis, algumas de suas pesquisas têm um incontestável interesse, em particular a que ele fez nas ilhas Marquesas. Ele põe em relevo uma angústia latente nos marquesinos, cuja origem se encontra em certas condições objetivas: a ameaça da fome e a raridade das mulheres (cem mulheres para duzentos e cinqüenta homens). Ele deriva o embalsamamento e o canibalismo da fome, como duas reações contraditórias que se condicionam opondo-se; ele mostra a homossexualidade como resultado da raridade das mulheres (e da poliandria), mas ele vai longe e pode indicar, pela pesquisa, que ela não é simplesmente uma satisfação da necessidade sexual, mas uma vingança contra a mulher. Enfim, tal estado de coisas acarreta, na mulher, uma real indiferença, no pai, uma grande doçura nas relações com os filhos (a criança cresce no meio de *seus* pais), de onde o livre desenvolvimento das crianças e sua precocidade. Precocidade, homossexualidade como vingança contra a mulher dura e sem ternura, angústia latente, exprimindo-se em condutas diversas: eis noções irredutíveis, uma vez que nos reenviam ao *vivido.* Pouco importa que Kardiner utilize conceitos psicanalíticos para descrevê-las: o fato é que a sociologia pode *estabelecer* estes caracteres como relações reais entre os homens. A pesquisa de Kardiner não *contradiz* o materialismo dialético, mesmo que as *idéias* de Kardiner lhe permaneçam opostas. Podemos apreender em seu estudo como o fato material da raridade das mulheres é vivido como certo aspecto da relação entre os sexos e dos machos entre si. Simplesmente, ele nos conduz a certo nível do concreto que o marxismo contemporâneo negligencia sistematicamente. Os sociólogos americanos daí concluem que "o econômico não é inteiramente determinante". Mas esta frase nem é verdadeira nem falsa, já que a dialética não é um determinismo. Se é verdade que os esquimós são "individualistas" e os Dakota cooperativos, quando se parecem na "maneira pela qual produzem a sua vida", não se deve concluir por uma definitiva insuficiência do método marxista, mas, muito simplesmente, pelo seu desenvolvimento insuficiente. Isto significa que a sociologia, nas suas pesquisas sobre grupos definidos, fornece, *por causa* de seu empirismo, conhecimentos suscetíveis de desenvolver o método dialético, obrigando-o a levar a totalização até sua

integração. O "individualismo" dos esquimós, se existe, deve ser condicionado por fatores da mesma ordem que aqueles que se estudam nas comunidades marquesinas. Em si mesmo, é um fato (ou, para falar com Kardiner, um "estilo de vida") que nada tem a ver com a "subjetividade" e que se revela nos comportamentos dos indivíduos no interior do grupo e em relação às realidades cotidianas da vida (*habitat*, refeições, festas, etc.) e mesmo do trabalho. Mas, na medida mesma em que a sociologia é por si mesma uma *atenção prospectiva* que se dirige para este gênero de fatos, ela é, e obriga o marxismo a tornar-se um método heurístico. Ela revela, com efeito, relações novas e exige que sejam ligadas a novas condições. Ora, a "raridade das mulheres" é uma verdadeira condição material: ela é econômica *de qualquer maneira,* na medida mesma em que economia se define pela raridade; é uma relação quantitativa que condiciona rigorosamente uma necessidade. Mas, além disso, Kardiner esquece o que Lévi-Strauss tão bem mostrou em seu livro sobre *Les Structures Élémentaires de la Parenté:* é que o casamento é uma forma de prestação total. A mulher não é somente uma companheira de leito, é um trabalhador, uma força produtiva. "Nos níveis mais primitivos, em que o rigor do meio geográfico, o estado rudimentar das técnicas, tornam arriscadas tanto a caça e a jardinagem quanto a coleta e a colheita, a existência seria quase impossível para o indivíduo abandonado a si mesmo. . . Não é exagerado dizer que, em tais sociedades, o casamento apresenta uma importância vital para cada indivíduo. . . interessado (de início) em encontrar. . . um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, para seu grupo, dessas duas calamidades da sociedade primitiva: o celibatário e o órfão." *(Str. Par.*, pp. 48-49.) Isto significa que não se deve nunca ceder às simplificações tecnicistas e apresentar as técnicas e os utensílios como condicionando, por eles próprios, num contexto particular, as relações sociais. Além do fato de que as tradições e a história (a complexidade vertical de Lefebvre) intervêm no próprio nível do trabalho e das necessidades, existem outras condições materiais (a raridade das mulheres é uma delas) que estão com as técnicas e o nível real da vida numa relação de condicionamento circular. Assim, a relação numérica entre os sexos adquire tanto maior importância para a produção e para as relações supra-estruturais quanto mais ameaçadora for a fome e mais rudimentares os instrumentos. Trata-se somente de nada *subordinar a priori:* dir-se-ia inutilmente que a raridade das mulheres é um fato de simples natureza (para opô-lo ao caráter institucional das técnicas), já que esta raridade nunca aparece senão no interior de uma comunidade. A partir daí, ninguém pode mais acusar a interpretação marxista de ser incompletamente "determinante": basta, com efeito, que o método regressivo-progressivo dê conta *ao mesmo tempo* da circularidade das condições materiais e do condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidas sobre esta base (o liame, imediatamente real *no seu nível,* da dureza das mulheres, da indulgência dos pais, do ressentimento que cria as tendências homossexuais e da precocidade das crianças, se funda na poliandria, que é, por seu turno, uma reação do grupo à raridade; mas estes diferentes caracteres não estão já contidos *na* poliandria como ovos numa cesta: eles se enriquecem por suas ações *recíprocas* como *maneira de vivê-la* numa superação perpétua). Sob esta forma prospectiva, com sua ausência do fundamento teórico e a precisão de seus métodos auxiliares — entrevistas, testes, estatísticas, etc. —, a sociologia, momento provisório da totalização histórica, revela mediações novas entre os homens concretos e as condições materiais de sua vida, entre as relações humanas e as relações de produção, entre as pessoas e as classes (ou qualquer outra espécie de agrupamento).

Reconhecemos sem dificuldade que o *grupo* não tem nunca, nem pode ter, o tipo de existência metafísica que se procura atribuir-lhe; repetimos com o marxismo: não há

senão homens e relações reais entre os homens; deste ponto de vista, o grupo é, num sentido, apenas uma multiplicidade de relações e de relações entre estas relações. E esta certeza nos vem justamente do fato de que consideramos a relação do sociólogo com o seu objeto uma relação de reciprocidade; o pesquisador não pode nunca estar "fora" de um grupo senão na medida em que ele está "em" um outro — salvo nos casos-limites, em que este exílio é o inverso de um ato real de exclusão. E estas diversas perspectivas mostram-lhe bem que a comunidade como tal lhe escapa de todos os lados.

Isto não deve, entretanto, dispensá-lo da tarefa de determinar o tipo de realidade e de eficácia própria aos objetos coletivos que povoam nosso campo social e que se convencionou chamar de intermundo. Uma sociedade de pescadores não é nem um pedregulho nem uma hiperconsciência, nem uma simples rubrica verbal para designar relações concretas e particulares entre seus membros: ela tem seus estatutos, sua administração, seu orçamento, seu modo de recrutamento, sua função; foi a partir daí que seus membros instauraram entre si certo tipo de reciprocidade nas relações. Quando dizemos: só há homens e relações reais entre os homens (para Merleau-Ponty, acrescento: também coisas e animais, etc.), queremos somente dizer que o suporte dos objetos coletivos deve ser procurado na atividade concreta dos indivíduos; não queremos *negar* a realidade destes objetos, mas julgamo-la *parasitária.* O marxismo não está muito afastado de nossa concepção. Mas, no seu estado presente, podemos fazer-lhe, deste ponto de vista, duas críticas essenciais: certamente ele mostra "os interesses de classe" impondo-se ao indivíduo contra os seus interesses individuais, ou o mercado, de início simples complexo de relações humanas, tendendo a tornar-se mais real que os vendedores e seus clientes; mas ele permanece incerto quanto à natureza e à origem destes "coletivos": a teoria do fetichismo, esboçada por Marx, nunca foi desenvolvida e, de resto, ela não poderia estender-se a todas as realidades sociais; assim, recusando o organismo, não tem armas contra ele. Considera o mercado como uma *coisa* e que suas inexoráveis leis contribuem para reificar as relações entre os homens, mas, quando de repente, para falar como Henri Lefebvre, um passe de mágica dialético mostra-nos esta abstração monstruosa como o verdadeiro concreto (trata-se, é claro, de uma sociedade alienada), enquanto os indivíduos (por exemplo, o trabalhador submetido às leis de bronze do mercado de trabalho) caem, por sua vez, na abstração, acreditamos ter voltado ao idealismo hegeliano. Pois a *dependência* do trabalhador que vem vender sua força de trabalho não pode, em caso algum, significar que este trabalhador caiu na existência abstrata. Muito pelo contrário, a realidade do mercado, por inexoráveis que sejam suas leis, e até sua aparência concreta, repousa sobre a realidade dos indivíduos alienados e sobre sua separação. É preciso retomar o estudo dos coletivos a partir do início e mostrar que estes objetos, longe de se caracterizarem pela unidade direta de um *consensus,* representam ao contrário perspectivas de fuga. É porque, sobre a base de condições dadas, as relações diretas entre pessoas dependem de outras relações singulares e estas de outras ainda, e assim por diante, que há coação objetiva nas relações concretas; não é a presença dos outros mas sua ausência que funda esta coação, não é sua união mas sua separação. Para nós, a realidade do objeto coletivo repousa na *recorrência;* ela manifesta que a totalização nunca está terminada e que a totalidade não existe, no melhor dos casos, senão a título de *totalidade destotalizada.*[26]

Estes coletivos, tais como existem, se revelam imediatamente para a ação e para a percepção; em cada um deles encontraremos sempre uma materialidade concreta (movi-

[26] Desenvolvi estas implicações na *Crítica da Razão Dialética.* (N. do A.)

mento, sede social, edifício, palavra, etc.) que sustenta e manifesta uma fuga que a *corrói*. Basta abrir minha janela: vejo uma igreja, um banco, um café; eis três coletivos; esta nota de mil francos é outro; outro ainda, o jornal que acabo de comprar. E a segunda crítica que se pode fazer ao marxismo é que ele nunca se preocupou em estudar estes objetos em si mesmos, isto é, em todos os níveis da vida social. Ora, é na sua relação com os coletivos, é no seu "campo social", considerado sob seu aspecto mais imediato, que o homem faz o aprendizado de sua condição; aqui ainda, as ligações particulares são ainda uma maneira de realizar e de viver o universal na sua materialidade; aqui ainda, esta particularidade tem a sua opacidade própria que proíbe dissolvê-la nas determinações fundamentais: isto significa que o "meio" de nossa vida, com suas instituições, seus monumentos, seus instrumentos, seus "infinitos" culturais (reais como a Idéia de natureza, imaginários como Julien Sorel ou Don Juan), seus fetiches, sua temporalidade social e seu espaço "hodológico" deve ser *também* objeto de nosso estudo. Estas diferentes realidades, cujo ser é diretamente proporcional ao não-ser da humanidade, mantêm entre si, por intermédio das relações humanas *e conosco*, uma multiplicidade de relações que podem e devem ser estudadas em si mesmas. Produto de seu produto, modelado pelo seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos "coletivos" que o corroem; a cada nível da vida, um curto-circuito se estabelece, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo sobre a base de suas condições materiais de partida: a criança *não vive somente* sua família, ela vive também — em parte através dela, em parte sozinha — a paisagem coletiva que a circunda; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nesta experiência singular.[27] Trata-se, pois, de constituir sínteses horizontais em que os objetos considerados desenvolverão livremente suas estruturas e suas leis. Esta totalização transversal afirma, ao mesmo tempo, sua dependência em relação à síntese vertical e sua autonomia relativa. Não é nem suficiente por si nem inconsistente. Tentar-se-ia em vão jogar os "coletivos" para o lado da pura aparência. Certamente não se deve julgá-los a partir da consciência que os contemporâneos deles têm; mas perderíamos sua originalidade se os considerássemos somente do ponto de vista das profundidades. Caso quiséssemos estudar um destes grupos de cultura que se encontram em certas fábricas, não estaríamos quites com o velho *slogan:* os operários *acreditam que lêem* (portanto, que o objeto coletivo é cultural); de fato, eles apenas retardam em si mesmos a tomada de consciência e a emancipação do proletariado. Pois *é bem verdade* que eles retardam em si o momento desta tomada de consciência; *mas é bem verdade* também que eles *lêem* e que suas leituras se produzem no seio de uma comunidade que as favorece e que se desenvolve por elas. Para citar apenas um objeto, concordar-se-á que uma *cidade* é uma organização material e social que tira sua realidade da ubiqüidade de sua ausência: ela está presente em cada uma de suas ruas *enquanto* está sempre alhures e o mito da capital com seus *mistérios* mostra bem que a capacidade das relações humanas diretas decorre do fato de que estão sempre condicionadas por todas as outras. Os *Mistérios de Paris* vêm da interdependência absoluta dos meios ligados à sua compartimentagem radical. Mas cada coletivo urbano tem sua fisionomia própria. Marxistas fizeram classificações felizes, distinguiram, do ponto de vista mesmo da evolução econômica, as cidades agrí-

[27] "Toda a vida de Carlitos se desenvolve dentro dessa paisagem de tijolo e de ferro . . . Lambeth Road é já o cenário de *Easy Street*, a rua da Paz, onde Carlitos martela . . . a cabeça de seu enorme adversário como um lampião de gás . . . Eis todas as casas de sua infância que Carlitos reconhece, diz ele, com mais emoção do que as pessoas." (Paul Gilson.) O ambiente coletivo de sua infância miserável torna-se nele signo, mito e fonte de criação. (N. do A.)

colas das cidades industriais, as cidades coloniais, as cidades socialistas, etc. Mostraram, para cada tipo, como a forma e a divisão do trabalho, ao mesmo tempo que as relações de produção, engendravam uma organização e uma distribuição particulares das funções urbanas. Mas isto não basta para reencontrar a experiência: Paris e Roma diferem profundamente; a primeira é uma cidade tipicamente burguesa do século XIX, a segunda, ao mesmo tempo atrasada e avançada em relação à outra, caracteriza-se por um centro de estrutura aristocrática (pobres e ricos vivem nos mesmos imóveis, como na nossa capital antes de 1830) circundado de bairros modernos que se inspiram no urbanismo americano. Não basta mostrar que estas diferenças de estrutura correspondem a diferenças fundamentais no desenvolvimento econômico dos dois países e que o marxismo, com os instrumentos de que dispõe hoje, pode dar conta delas:[28] é preciso ver também que as *constituições* destas duas cidades condicionam imediatamente as relações concretas de seus habitantes. Através da promiscuidade entre a riqueza e a pobreza, os romanos vivem abreviadamente a evolução de sua economia nacional, mas esta promiscuidade é *por si mesma* um dado imediato da vida social; ela manifesta-se através de relações humanas de um tipo particular, supõe um enraizamento de cada um no passado urbano, um elo concreto dos homens com as ruínas (que depende bem menos do que se poderia crer do gênero de trabalho e da classe, já que, finalmente, estas ruínas são habitadas e utilizadas por todos — mais ainda talvez pelo povo do que pelos grandes burgueses), certa organização do espaço, isto é, caminhos que levam os homens em direção a outros homens ou ao trabalho. Se não temos os instrumentos necessários para estudar a estrutura e a influência deste "campo social", ser-nos-á inteiramente impossível deduzir certas atitudes tipicamente romanas da simples determinação das relações de produção. Restaurantes caros encontram-se nos bairros mais pobres; no calor os ricos jantam no terraço. Este fato — inconcebível em Paris — não concerne somente aos indivíduos: ele diz muito por si mesmo sobre a maneira pela qual as relações de classe são vividas.[29]

Assim, a integração da sociologia no marxismo é tanto mais fácil quanto ela se considera um hiperempirismo. Sozinha, ela se cristalizaria no essencialismo e no descontínuo; retomada — como o *momento* de um empirismo supervisionado — no movimento de totalização histórica, ela reencontrará sua profundidade e sua vida, mas ela é que manterá a irredutibilidade relativa dos campos sociais, ela é que fará ressaltar, no seio do movimento geral, as resistências, as repressões, as ambigüidades e os equívocos. Não se trata, aliás, de acrescentar um método ao marxismo: é o próprio desenvolvimento da filosofia dialética que deve levá-la a produzir num mesmo ato a síntese horizontal e a totalização em profundidade. E outros, enquanto o marxismo se recusar a isso, tentarão fazê-lo em seu lugar.

Em outros termos, censuramos ao marxismo contemporâneo expulsar para a esfera do acaso todas as determinações concretas da vida humana e nada conservar da totalização histórica senão sua ossatura abstrata de universalidade. O resultado é que ele perdeu totalmente o sentido do que é um homem: ele tem apenas, para preencher suas lacunas, a absurda psicologia pavloviana. Contra a idealização da filosofia e a desumanização do homem, afirmamos que a parte do acaso pode e deve ser reduzida ao mínimo. Quando nos dizem: "Napoleão, enquanto indivíduo, não era senão um acidente; o que era neces-

[28] Roma é um centro agrícola que se tornou capital administrativa. A indústria propriamente dita pouco se desenvolveu nessa cidade. (N. do A.)

[29] Isto não significa que a luta de classes seja menos violenta; ao contrário, mas simplesmente que ela é *outra*. (N. do A.)

sário era a ditadura militar como regime liquidador da Revolução", pouco nos interessa, pois sempre o soubemos. O que pretendemos mostrar é que *este* Napoleão era necessário, é que o desenvolvimento da Revolução forjou ao mesmo tempo a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que devia exercê-la; é também que o processo histórico propiciou *ao General Bonaparte pessoalmente* poderes prévios e ocasiões que lhe permitiram — e apenas a ele — apressar esta liquidação; é, numa palavra, que não se trata de um universal abstrato, de uma situação tão mal definida que vários Bonapartes eram *possíveis,* mas de uma totalização concreta em que *esta* burguesia real, feita de homens reais e vivos, devia liquidar *esta* Revolução e onde *esta* Revolução criava seu próprio liquidar na pessoa de Bonaparte, em si e para si — isto é, para estes burgueses e a seus próprios olhos. Não se trata para nós, como muito freqüentemente se pretendeu, de "devolver seus direitos ao irracional", mas, ao contrário, de reduzir a parte da indeterminação e do não-saber; não de rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas de reconquistar o homem no interior do marxismo. Acabamos de notar que o materialismo dialético reduz-se ao seu próprio esqueleto se não integra certas disciplinas ocidentais; mas isto é apenas uma demonstração negativa: nossos exemplos revelaram, no coração desta filosofia, o lugar vazio de uma antropologia concreta. Mas, sem um movimento, sem um esforço real de totalização, os dados da sociologia e da psicanálise dormirão lado a lado e não se integrarão no "Saber". A carência do marxismo nos levou a tentar esta integração, com os meios que temos à disposição, isto é, por operações definidas e segundo princípios que dão seu caráter próprio à nossa ideologia e que vamos expor.

III

O método progressivo-regressivo

Disse que aceitávamos sem reservas as teses expostas por Engels na sua carta a Marx: "Os homens fazem, eles próprios, sua história, mas num meio dado que os condiciona". Todavia, esse texto não é dos mais claros e permanece suscetível de numerosas interpretações. Como se deve entender, com efeito, que o homem *faz* a História, se, por outro lado, é a História que o faz? O marxismo idealista parece ter escolhido a interpretação mais fácil: inteiramente determinado pelas circunstâncias anteriores, isto é, em última análise, pelas condições econômicas, o homem é um produto passivo, uma soma de reflexos condicionados. Mas este objeto inerte, ao inserir-se no mundo social, em meio a outras inércias igualmente condicionadas, contribui, pela natureza que recebeu, para precipitar ou para frear o "curso do mundo": ele muda a sociedade, como uma bomba que, sem deixar de obedecer ao princípio de inércia, pode destruir um edifício. Neste caso, a diferença entre o agente humano e a máquina seria nula. Marx escreve, com efeito: "A invenção de um novo instrumento de guerra, a arma de fogo, devia necessariamente modificar toda a organização interior do exército, as relações no interior das quais os indivíduos formam um exército e fazem deste um todo organizado, enfim, igualmente, as relações entre exércitos diferentes". Para dizer tudo, a superioridade parece estar aqui do lado da arma ou do instrumento: sua simples aparição perturba tudo. Esta concepção pode ser resumida por estas declarações do *Correio Europeu* (de São Petersburgo): "Marx considera a evolução social um processo natural regido por leis que não dependem da vontade, da consciência nem da intenção dos homens, mas que, ao contrário, as determinam". Marx cita-as no segundo prefácio a *O Capital*. Assume-as ele como verdadeiras? É difícil dizê-lo: ele felicita o crítico por ter descrito brilhantemente *seu* método e *observa*-lhe que se trata de fato *do* método dialético. Mas não se estende sobre o pormenor das observações e termina notando que o burguês prático *toma claramente consciência* das contradições da sociedade capitalista, o que parece a contrapartida de sua afirmação de 1860: "(O movimento operário representa) a participação consciente no processo histórico que subverte a sociedade". Ora, notar-se-á que as observações do *Correio Europeu* não só contradizem a passagem acima citada de *Herr Vogt* mas também este texto bastante conhecido: a terceira tese de Feuerbach: "A doutrina materialista segundo a qual os homens são um produto das circunstâncias e da educação. . . não leva em consideração o fato de que as circunstâncias são modificadas precisamente pelos homens e que o educador deve ser, ele próprio, educado". Ou é uma simples tautologia e devemos simplesmente compreender que o próprio educador é um produto das circunstâncias e da educação, o que tornaria a frase inútil e absurda; ou então, é a afirmação

decisiva da irredutibilidade da *praxis* humana; o educador deve ser educado: isto significa que a educação deve ser uma empresa.[30]

Se se quiser dar toda a sua complexidade ao pensamento marxista seria preciso dizer que o homem, em período de exploração, é *ao mesmo tempo* o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto. Tal contradição não é cristalizada, é preciso apreendê-la no movimento mesmo da *praxis;* então, ela esclarecerá a frase de Engels: os homens fazem a sua história sobre a base de condições reais anteriores (entre as quais devem-se contar os caracteres adquiridos, as deformações impostas pelo modo de trabalho e de vida, a alienação, etc.), mas são eles que a fazem e não as condições anteriores: caso contrário, eles seriam os simples veículos de forças inumanas que regeriam, através deles, o mundo social. Certamente, estas condições existem e são elas, apenas elas, que podem fornecer uma direção e uma realidade material às mudanças que se preparam; mas o movimento da *praxis* humana supera-as conservando-as.

E certamente os homens não medem o alcance real do que fazem — ou, pelo menos, este alcance deve escapar-lhes enquanto o proletariado, sujeito da História, não tiver, num mesmo movimento, realizado sua unidade e tomado consciência de seu papel histórico. Mas, se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que o outro também a faz. Engels — de quem temos a este respeito muitas declarações pouco compatíveis entre si — na *Guerra dos Camponeses,* em todo caso, mostrou o sentido que dava a esta contradição: após ter insistido sobre a coragem, a paixão dos camponeses alemães, sobre a justeza de suas reivindicações, sobre a inteligência e a habilidade da elite revolucionária, conclui: "Na Guerra dos Camponeses só os príncipes podiam ganhar alguma coisa: portanto, foi este seu resultado. Eles ganharam não somente de maneira relativa, porque seus concorrentes, clero, nobreza, cidade, se acharam enfraquecidos, mas também de maneira absoluta, porque eles carregaram os despojos opimos das outras ordens". O que, pois, *roubou* a *praxis* dos revoltados? Simplesmente a sua separação que tinha como origem uma condição histórica determinada: a fragmentação da Alemanha. A existência de numerosos movimentos provincianos que não chegavam a unificar-se — e em que cada um, *outro* em relação aos outros, agia de maneira diversa — basta para esvaziar cada grupo do sentido real de sua empresa. Isto não quer dizer que a empresa *como ação real do homem sobre a história* não existe, mas somente que o resultado atingido — *mesmo em conformidade com o objetivo que se propunha* — é radicalmente diferente daquilo que parece na escala local, quando o recolocamos no movimento totalizador. Finalmente, a fragmentação do país fez malograr a guerra, e a guerra não teve como resultado senão agravar e consolidar esta fragmentação. Assim, o homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido a História, que é a obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo: fazendo a paz separadamente, os camponeses de certa província ganharam *no que se refere a eles;*

[30] Marx precisou seu pensamento: para agir sobre o educador é preciso agir sobre os fatores que o condicionam. Assim, acham-se ligados de maneira inseparável, no pensamento marxiano, os caracteres da determinação externa e os desta unidade sintética e progressiva que é a *praxis* humana. Talvez seja necessário considerar esta vontade de transcender as oposições da exterioridade e da interioridade, da multiplicidade e da unidade, da análise e da síntese, da natureza e da *antiphysis,* como a contribuição *teórica* mais profunda do marxismo. Mas são indicações a serem desenvolvidas: o erro consistiria em acreditar que a tarefa é fácil. (N. do A.)

mas enfraqueceram sua classe e sua derrota se voltará contra eles quando os proprietários fundiários, seguros de sua força, negarem seus compromissos. O marxismo, no século XIX, é uma tentativa gigantesca não somente de fazer a História mas de apoderar-se dela, prática e teoricamente, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores. No termo deste esforço, pela unificação dos explorados e pela redução progressiva do número das classes em luta, a História deve ter, enfim, um sentido para o homem. Tomando consciência de si mesmo, o proletariado torna-se sujeito da História, isto é, deve reconhecer-se nela. Mesmo no combate cotidiano, a classe operária deve obter resultados de conformidade com o objetivo visado e cujas conseqüências, pelo menos, não se voltarão contra ela.

Não chegamos até aí: há *proletariados*. Simplesmente porque há grupos de produção nacionais que se desenvolveram diferentemente. Não reconhecer a solidariedade destes proletariados seria tão absurdo quanto subestimar sua *separação*. É verdade que as divisões brutais e suas conseqüências teóricas (apodrecimento da ideologia burguesa, interrupção provisória do marxismo) obrigam a nossa época a se fazer sem se conhecer, mas, de outro lado, ainda que soframos mais do que nunca suas pressões, não é verdade que a História nos apareça totalmente como uma força estranha. Ela se faz cada dia por nossas mãos diferente do que acreditamos fazê-la e, por um imprevisto movimento de retorno, nos faz diversos daquilo que acreditamos ser ou tornar-nos; e, entretanto, ela é menos opaca do que foi: o proletariado descobriu e revelou "seu segredo"; o movimento do capital é consciente de si mesmo, ao mesmo tempo pelo conhecimento que os capitalistas dele tomam e pelo estudo que dele fazem os teóricos do movimento operário. Para cada um a multiplicidade dos grupos, suas contradições e suas separações aparecem *situadas* no interior de unificações mais profundas. A guerra civil, a guerra colonial e a guerra estrangeira manifestam-se a todos, sob a cobertura ordinária das mitologias, como formas diferentes e complementares de uma mesma luta de classes. É verdade que a maioria dos países socialistas *não se conhece a si mesma;* e entretanto a desestalinização — como o mostra o exemplo polonês — é *também* um progresso em direção da tomada de consciência. Assim, a pluralidade dos *sentidos* da História pode ser descoberta e ser posta para si apenas sobre o fundo de uma totalização futura, em função desta e em contradição com ela. Nosso ofício teórico e prático é o de tornar esta totalização cada dia mais próxima. Tudo está ainda obscuro e, entretanto, tudo está em plena luz, temos — para nos ater ao aspecto teórico — os instrumentos, podemos estabelecer o método: nossa tarefa histórica, no seio deste mundo polivalente, é a de aproximar o momento em que a História só terá *um único sentido* e em que ela tenderá a se dissolver nos homens concretos que a farão em comum.[31]

O projeto. Assim, a alienação pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda. Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa, e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano, que atravessa o meio social, conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo sobre a base de condições dadas. Para nós, o homem

[31] É relativamente fácil prever em que medida toda tentativa (mesmo aquela de *um grupo)* há de colocar-se como determinação particular no seio do movimento totalizador e, com isso, obter resultados opostos àqueles que procurava: será *um* método, *uma* teoria, etc. Mas pode-se também prever como seu aspecto parcial será quebrado mais tarde, por uma geração nova, e como, no interior da filosofia marxista, será integrado numa totalidade mais vasta. Nesta mesma medida, pode-se dizer que as gerações que ascendem são mais capazes, do que aquelas que nos precederam, de *saber* (pelo menos formalmente) o que elas fazem. (N. do A.)

caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação. Esta superação, encontramo-la na raiz do humano e de início na carência: é o que liga, por exemplo, a raridade das mulheres marquesinas, como fato estrutural do grupo, à poliandria como instituição matrimonial. Pois esta raridade não é uma simples falta: sob sua forma mais nua, ela exprime uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer.[32] É o que denominamos *o projeto*. Com isso definimos uma dupla relação simultânea; em relação ao dado, a *praxis* é negatividade: mas trata-se sempre da negação de uma negação; em relação ao objeto visado, ela é positividade: mas esta positividade desemboca sobre o "não-existente", sobre o que *ainda não foi*. Simultaneamente fuga e salto para a frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera: assim, o conhecimento é um momento da *praxis*, mesmo da mais rudimentar: mas este conhecimento nada tem de um Saber absoluto: definido pela negação da realidade recusada em nome da realidade a produzir, ele permanece cativo da ação que ilumina e desaparece com ela. É, pois, perfeitamente exato que o homem é produto de seu produto: as estruturas de uma sociedade que se criou pelo trabalho humano definem para cada um uma situação objetiva de partida: a verdade de um homem é a natureza de seu trabalho e é seu salário. Mas ela o define na própria medida em que ele a supera constantemente pela sua prática, numa democracia popular, fazendo, por exemplo, trabalho clandestino ou tornando-se "ativista" ou resistindo surdamente à elevação das normas (numa sociedade capitalista, filiando-se ao sindicato, votando pela greve, etc.). Ora, esta superação só é concebível como uma relação do existente com seus possíveis. Aliás, dizer de um homem o que ele "é", é dizer ao mesmo tempo o que ele pode e reciprocamente: as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades (seu trabalho é duro demais, está por demais cansado para dar prova de atividade sindical ou política). Assim, o campo dos possíveis é o objetivo em direção ao qual o agente supera sua situação objetiva. E este campo, por sua vez, depende estreitamente da realidade social e histórica. Por exemplo, numa sociedade onde tudo se compra, as possibilidades de cultura são praticamente eliminadas para os trabalhadores, quando a alimentação absorve cinqüenta por cento ou mais de seu orçamento. A liberdade dos burgueses, ao contrário, reside na possibilidade de consagrar uma parte sempre crescente de sua renda aos mais variados campos de des-

[32] Por não se desenvolver em investigações reais, o marxismo utiliza-se de uma dialética paralisada. Opera, com efeito, a totalização das atividades humanas no interior de um *continuum* homogêneo e infinitamente divisível que nada mais é do que o tempo do racionalismo cartesiano. Esta *temporalidade-meio* não é perturbadora quando se trata de examinar o processo do capital, pois é justamente essa temporalidade que a economia capitalista engendra como significação da produção, da circulação monetária, da repartição dos bens, do crédito, dos "juros compostos". Assim, pode ela ser considerada como um produto do sistema. Mas a descrição deste continente universal como momento de um desenvolvimento social é uma coisa e a determinação dialética da temporalidade *real* (isto é, da relação verdadeira dos homens com seu passado e com seu futuro) é outra. A dialética como movimento da realidade dissolve-se se o tempo não é dialético, isto é, se recusarmos certa ação do futuro enquanto tal. Seria longo demais estudar aqui a temporalidade dialética da história. Quis apenas, no momento, marcar as dificuldades e formular o problema. Deve-se compreender, com efeito, que nem os homens nem suas atividades estão *no tempo*, mas que o tempo, como caráter concreto da história, é feito pelos homens na base de sua temporalização original. O marxismo pressentiu a verdadeira temporalidade quando criticou e destruiu a noção burguesa de "progresso" — que implica necessariamente um meio homogêneo e coordenadas que permitem situar o ponto de partida e o ponto de chegada. Mas — sem que jamais o tenha dito — renunciou a estas pesquisas e preferiu retomar o "progresso" para si. (N. do A.)

pesas. Mas, por mais reduzido que seja, o campo dos possíveis sempre existe e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas, ao contrário, como uma região fortemente estruturada, que depende da História inteira e que envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História: seu projeto toma, então, uma realidade que o agente talvez ignore e que, pelos conflitos que ela manifesta e que engendra, influencia o curso dos acontecimentos.

É preciso, pois, conceber a possibilidade como duplamente determinada: de um lado é, no próprio coração da ação singular, a presença do futuro como *aquilo que falta* e aquilo que revela a realidade por esta ausência mesma. De outro lado, é o futuro real e permanente que mantém e transforma incessantemente a coletividade: quando as carências comuns acarretam a criação de novos ofícios (por exemplo, a multiplicação dos médicos numa sociedade que se industrializa), tais ofícios ainda não preenchidos — ou vacantes em conseqüência de aposentadorias, mortes — constituem para alguns um futuro real, concreto e *possível:* eles *podem* fazer sua medicina, a carreira não está lotada e assim a sua vida se abre até a morte: dadas as mesmas condições, aliás, as profissões de médico militar, de médico de província, de médico colonial, etc., são caracterizadas por algumas vantagens e algumas obrigações que eles depressa conhecerão. Este futuro, certamente, é apenas parcialmente verdadeiro: ele supõe o *status quo* e um mínimo de ordem (exclusão dos acasos), o que contradiz justamente a historialização constante de nossa sociedade. Mas também não é falso, já que é ele — em outras palavras, os interesses da profissão, da classe, etc., a divisão cada vez mais avançada do trabalho, etc. — que manifesta de início as contradições presentes da sociedade. Ele se apresenta, pois, como possibilidade esquemática e sempre aberta e como ação imediata sobre o presente.

Inversamente, ele define o indivíduo em sua realidade presente: as condições que devem preencher os estudantes de medicina, numa sociedade burguesa, são reveladoras *ao mesmo tempo* da sociedade, da profissão e da situação social daquele que a exercerá. Se é ainda necessário que os pais sejam ricos, se o uso das bolsas de estudo não é difundido, o futuro médico é designado a si mesmo como membro das classes médias: em contrapartida, ele toma consciência de sua classe pelo futuro que ela lhe torna possível, isto é, através da profissão escolhida. Para aquele que não preenche as condições requeridas, ao contrário, a medicina torna-se sua *falta,* sua *desumanidade* (tanto mais que muitas outras carreiras lhe são simultaneamente "barradas"). É deste ponto de vista, talvez, que seria preciso abordar o problema da pauperização relativa: todo homem define-se negativamente pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, isto é, por um futuro mais ou menos obturado. Para as classes desfavorecidas, cada enriquecimento cultural, técnico ou material da sociedade representa uma diminuição, um empobrecimento, o futuro é quase totalmente barrado. Assim, positiva e negativamente, os possíveis sociais são vividos como determinações esquemáticas do futuro individual. E o possível mais individual não é senão a interiorização e o enriquecimento de um possível social. Um funcionário de manutenção tomou um avião num campo vizinho a Londres e, sem ter jamais pilotado, atravessou a Mancha. É um homem de cor: é-lhe proibido fazer parte do pessoal de vôo. Essa interdição torna-se para ele um empobrecimento *subjetivo;* mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: este futuro recusado reflete-lhe o destino de sua "raça" e o racismo dos ingleses. A revolta *geral* dos homens de cor contra os colonos exprime-se *nele* pela recusa singular desta proibição. Ele afirma que um futuro *possível aos brancos é possível a todos;* esta posição política, da qual não tem provavelmente uma consciência clara, ele a vive como obsessão pessoal: a aviação torna-se sua possibilidade como *futuro clandestino;* de fato, ele escolhe uma possibilidade *já reconhe-*

cida pelos colonos aos colonizados (simplesmente porque não se pode riscá-la de início): a da rebelião, do risco, do escândalo, da repressão. Ora, essa escolha nos permite compreender ao mesmo tempo seu projeto individual e o estágio atual da luta dos colonizados contra os colonos (os homens de cor superaram o momento da resistência passiva e da dignidade; mas o grupo do qual ele faz parte ainda não tem os meios de superar a revolta individual e o terrorismo). Este jovem rebelde é tanto mais *indivíduo* e singular quanto mais a luta em seu país pede atos individuais. Assim, a singularidade única dessa pessoa é a interiorização de um duplo futuro: o dos brancos e o de seus irmãos, cuja contradição é assumida e superada num projeto que a lança para um futuro fulgurante e breve, *seu* futuro, quebrado imediatamente pela prisão ou pela morte acidental.

O que dá ao culturalismo americano e às teorias de Kardiner aspecto mecanicista e perempto é que as condutas culturais e as atitudes de base (ou os papéis, etc.) jamais são concebidas na verdadeira perspectiva viva que é temporal, mas, muito pelo contrário, como determinações passadas que governam os homens à maneira pela qual uma causa governa seus efeitos. Tudo muda se se considera que a sociedade se apresenta para cada um como uma *perspectiva de futuro* e que este futuro penetra no coração de cada um como uma motivação real de suas condutas. Os marxistas são indesculpáveis por se deixarem enganar pelo materialismo mecanicista, pois conhecem e aprovam as gigantescas planificações socialistas: para um chinês, o futuro é mais verdadeiro que o presente. Enquanto não se houverem estudado as estruturas de futuro numa sociedade determinada, estar-se-á exposto necessariamente a nada compreender do social.

Não posso descrever aqui a verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo. Seria preciso mostrar a necessidade conjunta da "interiorização do exterior" e da "exteriorização do interior". A *praxis,* com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representam *em si mesmo* a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da *praxis,* as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder aquisitivo não provocaria jamais a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma carência ou de um medo fundado em cruéis experiências; a prática da ação sindical pode aumentar a importância e a eficácia das significações objetivas no militante treinado: a taxa dos salários e o índice dos preços podem por si mesmos iluminar ou motivar a sua ação; mas toda esta objetividade refere-se finalmente a uma realidade vivida: ele sabe o que sentiu e o que outros sentirão. Ora, sentir é já superar, em direção à possibilidade de uma transformação objetiva; na *prova do vivido,* a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação.* Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção de uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de *objetivação,* exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer *ao mesmo tempo* que o vivido enquanto tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para assumir sua verdade no processo da totalização.[33] Apenas o proje-

[33] Lembro aqui: 1.º que esta verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada a única verdade do subjetivo. Já que este não existe senão para se objetivar, é sobre a objetivação, isto é, sobre a realização, que o julgamos em si mesmo e no mundo. A ação não pode ser julgada pela intenção; 2.º que esta verdade permitir-nos-á apreciar em totalidade o *projeto objetivado.* Uma ação, tal como aparece sob a luz da história contemporânea e da conjuntura, pode revelar-se como nefasta *na raiz* pelo grupo que a apóia (ou por tal for-

to, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da *criatividade* humana. É preciso escolher. Com efeito, ou se reduz tudo à identidade (o que leva a substituir o materialismo dialético pelo materialismo mecanicista), ou então faz-se da dialética uma lei celeste que se impõe ao universo, uma força metafísica que engendra por si mesma o processo histórico (e é recair no idealismo hegeliano), ou ainda devolve-se ao homem singular seu poder de superação pelo trabalho e pela ação. Somente esta solução permite fundar *no real* o movimento de totalização: a dialética deve ser procurada na relação *dos* homens com a natureza, com as "condições de partida" e nas relações dos homens entre si. É aí que ela encontra a sua origem como *resultante* do confrontamento dos projetos. Somente os caracteres do projeto humano permitem compreender que este resultado seja uma realidade nova e provida de uma significação própria, em lugar de ser muito simplesmente uma média.[34] É impossível desenvolver aqui estas considerações que serão objeto de outra obra *(Crítica da Razão Dialética)*.

mação mais vasta — classe ou fração de classe — de que este grupo faz parte) e pode, ao mesmo tempo, revelar-se por seus caracteres objetivos, singulares, como *empresa de boa-fé*. Quando se considera uma ação nociva à edificação do socialismo, não o podemos fazer considerando-a no movimento mesmo da edificação; e esta caracterização não pode *em nenhum caso* prejulgar o que ela é em si mesma, isto é, considerada em outro nível de objetividade, referida às circunstâncias particulares e ao condicionamento do meio singular. Tem-se o costume de estabelecer uma distinção perigosa: um ato poderia ser *objetivamente condenável* (pelo Partido, pelo Kominform, etc.), embora permanecendo *subjetivamente aceitável*. Poder-se-ia ser subjetivamente de boa vontade, objetivamente traidor. Esta distinção testemunha uma decomposição adiantada do pensamento stalinista, isto é, do idealismo voluntarista: é fácil ver como volta à distinção pequeno-burguesa das boas intenções — de que "o inferno está forrado. . .", etc. — e de suas conseqüências reais. De fato, o alcance geral da ação considerada e sua significação singular são caracteres igualmente *objetivos* (já que são decifráveis na objetividade) e que empenham ambos a subjetividade — já que são objetivação dela —, quer no movimento total que a descobre tal como é *do ponto de vista da totalização*, quer numa síntese particular. Um ato tem, aliás, muitos outros níveis ainda de verdade; e estes níveis não representam uma morna hierarquia, mas um movimento complexo de contradições que se põem e que se superam: por exemplo, a totalização que considera o ato na sua relação com a *praxis* histórica e com a conjuntura denuncia-se, por sua vez, como totalização abstrata e insuficiente (totalização *prática)* enquanto não se voltar para a ação para reintegrá-la *também* sob sua forma de tentativa singular. A condenação dos insurretos de Cronstadt talvez fosse inevitável, talvez fosse o julgamento da história sobre essa tentativa trágica. Mas, ao mesmo tempo, este julgamento prático (o único real) permanecerá o de uma história-escrava enquanto não comportar o livre deciframento da revolta a partir dos próprios insurretos e das contradições do momento. Este livre deciframento, dir-se-á, não é de maneira alguma *prático*, já que os insurretos morreram, assim como os seus juízes. Ora, isto não é verdadeiro: aceitando estudar os fatos em todos os níveis de realidade, o historiador liberta a história futura. Esta libertação não pode sobrevir, como ação visível e eficaz, senão no quadro do movimento geral da democratização, mas, inversamente, ela não pode deixar de acelerar esse próprio movimento; 3.º no mundo da alienação, o agente histórico não se reconhece jamais inteiramente no seu ato. Isto não significa *que os historiadores* não devam aí reconhecê-lo *na medida em que* ele é justamente um homem alienado. De qualquer maneira, a alienação está na base e no ápice; e o agente não empreende jamais nada que não seja negação da alienação e recaída num mundo alienado. Mas a alienação do resultado objetivado não é a mesma que a alienação do início. É a passagem de uma à outra que define a pessoa. (N. do A.)

[34] Neste ponto, justamente, parece que o pensamento de Engels vacilou. Conhece-se o uso infeliz que ele faz, por vezes, desta idéia de *média*. Seu objetivo evidente é o de retirar do movimento dialético o caráter *a priori* de força incondicionada. Mas, ao mesmo tempo, a dialética desaparece. É impossível conceber a aparição de processos sistemáticos como o capital ou colonialismo se considerarmos as resultantes de forças antagônicas como médias. É preciso compreender que os indivíduos não se chocam como moléculas, mas que, na base de condições dadas e de interesses divergentes ou opostos, cada um compreende e supera o projeto do outro. É por estas superações e pelas superações de superações que se pode constituir um objeto social que seja, ao mesmo tempo, uma *realidade provida de significação e alguma coisa* em que ninguém possa reconhecer-se inteiramente, enfim, *uma obra humana sem autor*. As *médias*, tais como as concebem Engels e os estatísticos, suprimem com efeito o autor mas, ao mesmo tempo, suprimem a obra e sua "humanidade". É o que teremos ocasião de desenvolver na *Crítica da Razão Dialética*. (N. do A.)

Limito-me, pois, aqui, a três observações que permitirão, em todo caso, considerar esta exposição como uma problemática sumária do existencialismo.

1.º O dado que superamos a cada instante, pelo simples fato de o vivermos, não se reduz às condições materiais de nossa existência, é preciso fazer entrar nele, já o disse, nossa própria infância. Esta, que foi ao mesmo tempo uma apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social, através do grupo familiar e uma superação cega, um esforço canhestro para nos arrancar daí, acaba por inscrever-se em nós sob a forma de *caráter*. É neste nível que se encontram os gestos aprendidos (gestos burgueses, gestos socialistas) e os papéis contraditórios que nos comprimem e nos dilaceram (por exemplo, para Flaubert, o papel de criança sonhadora e piedosa e o de futuro cirurgião, filho de um cirurgião ateu). Neste nível também os traços que deixaram nossas primeiras revoltas, nossas tentativas desesperadas para superar uma realidade que sufoca, e os desvios, as torções que disto resultam. Superar tudo isso é também conservá-lo: pensaremos com estes desvios originais, agiremos *com* estes gestos aprendidos e que queremos recusar. Projetando-nos em direção ao nosso possível para escapar às contradições de nossa existência, nós as desvelamos e elas se revelam na nossa própria ação, ainda que esta ação seja mais rica que elas e nos faça aceder a um mundo social onde novas contradições nos arrastarão a condutas novas. Assim, pode-se dizer ao mesmo tempo que superamos sem cessar a nossa classe e que, por esta superação mesma, nossa realidade de classe se manifesta. Pois a realização do possível culmina necessariamente na produção de um objeto ou de um acontecimento no mundo social; ela é, pois, nossa *objetivação*, e as contradições originais que aí se refletem testemunham nossa *alienação*. Por esta razão, pode-se compreender, ao mesmo tempo, que o capital se exprime pela boca do burguês e que o burguês não cessa de dizer outra coisa e mais do que o capital: de fato, ele diz não importa o que; ele diz seus gostos alimentares, suas preferências artísticas, seus ódios e seus amores que, na sua totalidade, enquanto tais, são irredutíveis ao processo econômico e que se desenvolvem segundo suas próprias contradições. Mas a significação universal e abstrata destas proposições particulares é, com efeito, o capital e nada mais do que ele. É exato que este industrial em férias se entrega freneticamente à caça, à pesca submarina, *para esquecer* suas atividades profissionais e econômicas; é exato também que esta espera apaixonada do peixe, da caça, tem, nele, um sentido que a psicanálise pode nos dar a conhecer, mas nem por isso deixa de ser verdade que as condições materiais do ato constituem-no objetivamente como "exprimindo o capital" e que, aliás, este ato em si mesmo, por suas repercussões econômicas, integra-se no sistema capitalista. Por isto mesmo, ele faz estatisticamente a história ao nível das relações de produção, porque contribui para manter as estruturas sociais existentes. Mas essas conseqüências não nos devem impedir de tomar o ato nos seus diferentes níveis, cada vez mais concretos, e de examinar as conseqüências que ele pode desencadear nestes níveis. Deste ponto de vista, todo ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações. Nesta pirâmide, a significação inferior e mais geral serve de quadro à significação superior e mais concreta, mas, ainda que esta não possa jamais sair do quadro, é impossível deduzi-la dele ou nele dissolvê-la. Por exemplo, o malthusianismo do patronato francês acarreta em certas camadas de nossa burguesia uma tendência marcada à avareza. Mas, se não se visse na avareza de tal grupo, de tal pessoa, nada mais do que o simples resultado do malthusianismo econômico, perder-se-ia a realidade concreta: pois a avareza nasce desde a mais tenra infância, quando mal se sabe o que é o dinheiro, é, pois, *também* uma maneira desconfiada de viver seu próprio corpo e sua situação no mundo; e é uma relação com a morte. Será conveniente estudar estes caracteres concretos *sobre a*

base do movimento econômico, mas sem negligenciar sua especificidade.[35] É somente assim que poderemos visar à totalização.

Isto não quer dizer que a condição material (no caso, o malthusianismo francês, a corrente de investimentos que ele determina, a contração do crédito, etc.) seja insuficientemente "determinante" em relação à atitude considerada. Ou, se se prefere, não há necessidade de lhe acrescentar nenhum outro *fator,* sob a condição de que se estude em todos os níveis a ação recíproca dos fatos, que ela engendra através do projeto humano: o malthusianismo pode ser vivido pelo filho de um pequeno empresário — esta categoria arcaica que nossos malthusianos conservam e que os sustenta — através da pobreza e da insegurança de sua família e como a necessidade perpétua de calcular, de economizar tostão por tostão; esta criança pode ao mesmo tempo descobrir em seu pai — que freqüentemente não é mais do que seu próprio assalariado — um apego tanto mais selvagem à propriedade quanto mais ameaçada ela é; e, em certas circunstâncias, ela pode sentir a luta contra a morte como um outro aspecto deste furor de possuir. Mas esta relação imediata com a morte de que o pai foge pela propriedade vem justamente da própria propriedade enquanto é vivida como interiorização da exterioridade radical: os caracte-

[35] A propósito de um número da revista *Esprit* consagrado à medicina, Jean Marcenac critica os redatores por terem cedido às suas tendências "personalistas" e por se terem demorado demais na relação do médico com o doente. Acrescenta que a realidade é "mais humildemente" e mais simplesmente econômica. *(Lettres Françaises,* no dia 7 de março de 1957.) Eis um excelente exemplo das prevenções que esterilizam os intelectuais marxistas do Partido Comunista Francês. Ninguém negará que o exercício da medicina, na França, seja condicionado pela estrutura capitalista de nossa sociedade e pelas circunstâncias históricas que nos conduziram ao malthusianismo; que a relativa *raridade* do médico seja o efeito de nosso regime e que ela reaja, por sua vez, sobre sua relação com seus clientes, eis o que ainda é evidente; que, na maioria dos casos, o doente seja, justamente, um *cliente* e que haja, de outro lado, uma concorrência certa entre os práticos que podem dele cuidar, que esta relação econômica, fundada ela mesma sobre as "relações de produção", entra em jogo para desnaturar a relação direta e, de certa maneira, para retificá-la, concedê-lo-emos ainda. E daí? Estes caracteres condicionam, desnaturam e transformam, num grande número de casos, a relação humana, eles dissimulam-na, mas não podem retirar-lhe sua originalidade. No quadro que acabo de descrever, e sob a influência dos fatores precitados, jamais deixa de ser verdade que não tratamos de um atacadista em suas relações com um varejista, nem de um militante de base em suas relações com um dirigente, mas de um homem que se define, no interior de nosso regime, pela empresa *material* de curar. E esta empresa tem uma dupla face: pois é indubitável, para falar com Marx, que é a doença que cria o médico; e, de um lado, a doença é social, não apenas porque é freqüentemente profissional, nem tampouco porque ela exprime, por si mesma, certo nível de vida, mas também porque a sociedade — para um dado estado das técnicas médicas — *decide* dos seus doentes e de seus mortos; mas de outro lado, é uma certa manifestação — particularmente urgente — da vida material, das carências e da morte: ela confere, pois, ao médico que ela engendra um elo específico e particularmente profundo com outros homens que estão, por seu turno, numa situação bem definida (sofrem, estão em perigo, têm necessidade de socorro). Esta relação social e material afirma-se *na prática como* uma ligação mais íntima ainda do que o ato sexual: mas essa intimidade só se realiza por atividades e técnicas precisas e originais que empenham ambas as pessoas. Que ela seja radicalmente diferente segundo os casos (na medicina socializada ou na medicina retribuída pelo doente), não modifica o fato de que, nos dois casos, trata-se de uma *relação humana,* real e específica e, mesmo nos países capitalistas, pelo menos num grande número de casos, de uma *relação de pessoa a pessoa,* condicionada pelas técnicas médicas e superando-as em direção de seu próprio objetivo. Médico e doente formam um par unido por uma empresa comum: um deve curar, cuidar, e o outro cuidar-se, curar-se; isto não se faz sem confiança mútua. Marx ter-se-ia recusado a dissolver esta reciprocidade no econômico. Denunciar seus limites e seus condicionamentos, mostrar sua reificação possível, lembrar que os trabalhadores manuais criam as condições de existência material dos trabalhadores intelectuais (e, por conseguinte, do médico), o que tudo isto muda na necessidade prática de estudar, *hoje* e *nas democracias burguesas,* os problemas desse par indissolúvel, desta relação complexa humana, real e totalmente? O que os marxistas contemporâneos esqueceram é que o homem alienado, mistificado, reificado, etc., não deixa de ser um homem. E quando Marx fala da reificação, não pretende mostrar que somos transformados em coisas, mas que somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais. (N. do A.)

res específicos da coisa possuída, sentidos como separação dos homens e solidão do proprietário em face de sua própria morte, condicionam sua vontade de apertar os laços de posse, isto é, de encontrar sua sobrevivência no próprio objeto que lhe anuncia sua desaparição. A criança pode descobrir, superar e conservar num mesmo movimento a inquietação do proprietário no limiar da ruína e do homem presa da morte; entre uma e outra, ela realizará uma mediação nova que pode ser justamente a avareza. Esses diferentes momentos da vida do pai ou do grupo familiar têm como fonte comum as relações de produção apreendidas através do movimento da economia francesa; mas eles são diversamente vividos porque a mesma pessoa (e, com mais razão, o grupo) situa-se em níveis diversos em relação a essa fonte única mas complexa (patrão produtor — trabalha amiúde ele próprio —, consumidor, etc.). Na criança, esses momentos entram em contato, modificam-se reciprocamente na unidade de um mesmo projeto e constituem, por isso mesmo, uma realidade nova.

Convém todavia fornecer algumas precisões. Em primeiro lugar, lembremos que vivemos nossa infância como nosso *futuro*. Ela determina gestos e papéis dentro de uma perspectiva por vir. Não se trata, de maneira nenhuma, de um renascimento mecânico de montagens; já que os gestos e papéis são inseparáveis do projeto que os transforma, são relações independentes dos termos que elas unem e que devemos encontrar em todos os momentos da empresa humana. Superados e conservados, eles constituem o que chamarei a coloração interna do projeto; por isso, distingo-os tanto das motivações quanto das especificações: a motivação da empresa é a mesma coisa que a própria empresa; a especificação e o projeto são uma única e mesma realidade; enfim, o projeto não tem jamais *conteúdo,* já que seus objetivos lhe são ao mesmo tempo unidos e transcendentes. Mas sua *coloração,* isto é, subjetivamente seu gosto, objetivamente seu *estilo,* nada mais é que a superação de nossos desvios originais: esta superação não é um movimento instantâneo, é um longo trabalho; cada momento deste trabalho é ao mesmo tempo superação e, na medida em que ele se põe para si, a pura e simples subsistência destes desvios a um nível dado de integração: por este motivo, uma vida desenvolve-se em espirais; ela volta a passar sempre pelos mesmos pontos mas em níveis diferentes de integração e de complexidade. Criança, Flaubert sente-se frustrado, pelo irmão mais velho, da ternura paterna: Achille parece-se com o pai Flaubert; para agradar a este, seria preciso imitar Achille; ao que a criança se recusa no agastamento e no ressentimento. Entrando para o colégio, Gustave encontra a mesma situação: para agradar ao médico-chefe que foi um aluno brilhante, Achille, nove anos mais cedo, conquistou os primeiros lugares. Se seu irmão mais novo deseja forçar a estima do pai, é preciso que obtenha, para os mesmos deveres, as mesmas notas que o irmão mais velho; ao que ele se recusa sem mesmo formular sua recusa: isto quer dizer que uma resistência inominada freia-o no seu trabalho; ele será um aluno *razoável,* o que, entre os Flaubert, é a desonra. Esta segunda situação não é mais do que a primeira, *acentuada* por este novo fator que é o colégio. Os contatos de Gustave com seus condiscípulos não são condições *dominantes:* o problema familiar é-lhe tão grave que Flaubert não se preocupa com seus condiscípulos; se se sente humilhado diante da vitória de alguns de seus colegas é *unicamente* porque seus êxitos confirmam a superioridade de Achille (prêmio de excelência em todas as classes). O terceiro momento (Flaubert aceita fazer Direito: para estar mais seguro de se *diferenciar* de Achille, ele decide ser-lhe inferior. Detestará sua futura carreira como prova desta inferioridade, lançar-se-á na supercompensação idealista e, para terminar, acuado a tornar-se procurador, ele se livrará disto pelas suas crises "histeriformes") é um enriquecimento e uma acentuação das condições iniciais. Cada fase, isolada, parece repetição; o

movimento que vai da infância às crises nervosas é, ao contrário, uma superação perpétua destes dados; ele resulta, com efeito, no engajamento literário de Gustave Flaubert.[36] Mas, *ao mesmo tempo* que estes são passado-ultrapassado, eles aparecem, através de toda a operação, como passado-ultrapassante, isto é, como futuro. *Nossos papéis são sempre futuros:* parecem a cada um tarefas a cumprir, ciladas a evitar, poderes a exercer, etc. Pode ser que a "paternidade" seja — como o pretendem alguns sociólogos americanos — um papel. Pode ser também que *tal recém-casado* deseje tornar-se pai para identificar-se ou substituir-se ao próprio pai ou, ao contrário, para libertar-se dele assumindo sua "atitude": de qualquer maneira, esta relação passada (ou, em todo caso, vivida profundamente no passado) com seus pais se lhe manifesta apenas como a linha de fuga de uma empresa nova; a paternidade abre-lhe a vida até a morte. Se é um papel, é um papel que se inventa, que não se deixa de aprender em circunstâncias sempre novas e que quase só se conhece no momento de morrer. Complexos, estilo de vida e revelação do passado-ultrapassante como futuro a criar fazem uma única e mesma realidade: é o projeto como *vida orientada,* como afirmação do homem pela ação e é ao mesmo tempo esta bruma de irracionalidade não-localizável, que se reflete do futuro em nossas recordações de infância e de nossa infância em nossas escolhas raciocinadas de homens maduros.[37]

A outra observação que convém fazer refere-se à totalização como movimento da História e como esforço teórico e prático para "situar" um acontecimento, um grupo ou um homem. Observei há pouco que um mesmo ato podia ser apreciado em níveis cada vez mais concretos e, por conseguinte, que ele se exprimia por uma série de significações muito diversas. Sobretudo não se deve concluir, como fazem alguns filósofos, que estas significações permanecem independentes, separadas, por assim dizer, por distâncias intransponíveis. Certamente o marxista não cai, em geral, nesse erro: ele mostra como as significações das superestruturas se engendram a partir das infra-estruturas. Ele pode ir mais longe e mostrar — ao mesmo tempo que a autonomia — a função simbólica de certas práticas ou de certas crenças superestruturais. Mas isto não pode bastar à *totalização,* como processo de revelação dialética. As significações superpostas são isoladas e enumeradas pela análise. O movimento que as reuniu *na vida* é, ao contrário, sintético. O condicionamento permanece o mesmo, portanto nem a importância dos fatores nem sua ordem se modificam: mas perderemos de vista a realidade humana se não considerarmos as significações como objetos sintéticos, pluridimensionais, indissolúveis, que ocupam lugares singulares num espaço-tempo de múltiplas dimensões. O erro aqui é reduzir a significação vivida ao enunciado simples e linear que lhe dá a linguagem. Vimos, ao contrário, que a revolta individual do "ladrão de avião" é uma particularização da revolta coletiva dos colonizados, ao mesmo tempo, aliás, que é, pela sua encarnação mesma, um ato emancipador. É preciso compreender que esta relação complexa da revolta coletiva e da obsessão individual não pode ser nem reduzida a um elo metafórico nem dissolvida na generalidade. A presença concreta do objeto obsedante, do avião, as preocupações práticas (como subir nele? quando?, etc.), são irredutíveis: este homem não queria fazer uma demonstração política, ele ocupava-se de seu destino individual. Mas sabemos também que aquilo que ele *fazia* (a reivindicação coletiva, o escândalo emancipador) não podia deixar de estar implicitamente contido no que ele *acreditava fazer* (e que, aliás, ele *fazia também,* pois roubou o avião, pilotou-o e matou-se na França). Impossível, pois, separar estas duas significações, bem como reduzir uma à outra: elas são duas faces inseparáveis de um mesmo objeto. E eis aqui uma terceira: a relação

[36] Adivinha-se que os problemas reais de Flaubert eram muito mais complexos. "Esquematizei" excessivamente com a única intenção de mostrar esta permanência na permanente alteração. (N. do A.)

[37] Irracionalidade *para nós,* é preciso dizê-lo, e não *em si.* (N. do A.)

com a morte, isto é, a recusa e a assunção juntas de um futuro barrado. Esta morte traduz ao mesmo tempo a impossível revolta de seu povo, portanto, sua relação *atual* com os colonizadores, a radicalização do ódio e da recusa, enfim, o projeto íntimo deste homem; sua escolha de uma liberdade estrepitosa e breve, de uma liberdade para morrer. Estes diferentes aspectos da relação com a morte são unidos por sua vez e irredutíveis uns aos outros. Trazem novas dimensões ao ato; ao mesmo tempo, refletem a relação com os colonizadores e a relação obsessiva com o objeto, isto é, as dimensões precedentemente reveladas, e eles se refletem nelas, isto é, estas determinações contêm e reúnem em si a revolta pela morte e a liberdade para morrer.[38] Faltam-nos naturalmente outras informações, ignoramos justamente que infância, que experiência, que condições materiais caracterizam o homem e colorem o projeto. Não há dúvida alguma, entretanto, de que cada uma destas determinações traria sua própria riqueza, conteria as outras em si (a infância, qualquer que pudesse ter sido, não foi o aprendizado desta condição desesperada, deste futuro sem futuro, etc.? A relação da morte com a infância é tão estreita, tão freqüente em todos, que se pode perguntar também se não houve, desde os primeiros anos, um projeto de testemunhar-para-morrer, etc.) e, por uma iluminação particular, mostrar-nos-ia sua própria existência nas outras significações, como uma presença esmagada, como o elo irracional de certos signos, etc. E a própria materialidade da vida, não é possível que ela esteja lá, ela também, como condição fundamental e como significação objetiva de todas estas significações? O romancista nos mostrará ora uma ora outra destas dimensões como pensamentos que se alternam no "espírito" de seu herói. Ele mentirá: não se trata (ou não necessariamente) de pensamentos e todas são dadas em conjunto, o homem está encerrado *dentro,* ele não deixa de estar ligado a *todos* estes muros que o rodeiam nem de *saber* e está murado. Todos estes muros fazem *uma única prisão* e esta prisão é *uma única vida, um único ato;* cada significação transforma-se, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre todas as outras. O que a totalização deve descobrir, então, é a *unidade* pluridimensional do ato; esta unidade, condição da interpenetração recíproca e da relativa autonomia das significações, corre o risco de ser simplificada pelos nossos velhos hábitos de pensamento; a forma atual da linguagem é pouco adequada a restituí-la. É entretanto com estes maus meios e com estes maus hábitos que se deve tentar exprimir a unidade complexa e polivalente destas facetas, como lei dialética de suas correspondências (isto é, ligações de cada uma com cada uma e de cada uma com todas). O conhecimento dialético do homem, após Hegel e Marx, exige uma racionalidade nova. Por não querer construir esta racionalidade na experiência, afirmo que não se diz nem se escreve hoje, sobre nós e nossos semelhantes, nem no Leste nem no Oeste, frase alguma, palavra alguma que não seja um erro grosseiro.[39]

2.º O projeto deve necessariamente atravessar o campo das possibilidades instrumentais.[40] Os caracteres particulares dos instrumentos transformam-no mais ou menos

[38] Que não se vá falar de *simbolização.* Trata-se de algo inteiramente diverso: se ele vê o avião, *é* a morte, se ele pensa na morte, *ela é* para ele *este* avião. (N. do A.)

[39] Então, alguém objetar-me-á, jamais se disse algo de verdadeiro? Ao contrário, enquanto o pensamento guarda o seu movimento, tudo é verdade ou momento da verdade; mesmo os erros contêm conhecimentos reais: a filosofia de Condillac, em seu século, na corrente que levava a burguesia à revolução e ao liberalismo, era muito mais verdadeira — como fator real da evolução histórica — do que o é, hoje em dia, a filosofia de Jaspers. O falso é a morte: nossas idéias presentes são falsas porque morreram antes de nós: há aquelas que cheiram a carniça e outras que são pequenos esqueletos limpinhos: umas valem as outras. (N. do A.)

[40] De fato, os "campos sociais" são numerosos — e aliás variáveis segundo a sociedade considerada. Não está em meu propósito fazer-lhes a nomenclatura. Escolhi um deles para mostrar, em casos particulares, o processo de superação. (N. do A.)

profundamente; eles condicionam a objetivação. Ora, o próprio instrumento — qualquer que ele seja — é o produto de certo desenvolvimento das técnicas e, em última análise, das forças produtoras. Já que nosso tema é filosófico, tomarei meus exemplos no terreno da cultura. É preciso compreender que um projeto ideológico, qualquer que seja sua aparência, tem como objetivo profundo modificar a situação de base por uma tomada de consciência de suas contradições. Nascido de um conflito singular que exprime a universalidade da classe e da condição, ele tem em vista superá-lo para desvelá-lo, para manifestá-lo a todos, e manifestá-lo para resolvê-lo. Mas entre a simples revelação e a manifestação pública interpõe-se o campo restrito e definido dos instrumentos culturais e da linguagem: o desenvolvimento das forças produtoras condiciona o saber científico, que o condiciona por sua vez; as relações de produção, através deste saber, desenham os lineamentos de uma filosofia, a história concreta e vivida dá nascimento a sistemas de idéias particulares que, no quadro desta filosofia, traduzem as atitudes reais e práticas de grupos sociais definidos.[41] Estas palavras carregam-se de significações novas; seu sentido universal restringe-se e aprofunda-se, a palavra "Natureza" no século XVIII cria uma cumplicidade imediata entre os interlocutores. Não se trata de uma significação rigorosa e não se terminou a discussão sobre a Idéia de Natureza no tempo de Diderot. Mas este motivo filosófico, este tema, é compreendido por todos. Assim, as categorias gerais da cultura, os sistemas particulares e a linguagem que os expressa são já a objetivação de uma classe, o reflexo dos conflitos latentes, os declarados e a manifestação particular da alienação. O mundo está fora: não é a linguagem nem a cultura que está no indivíduo como uma marca registrada pelo seu sistema nervoso; é o indivíduo que está na cultura e na linguagem, isto é, numa seção especial do campo dos instrumentos. Para *manifestar* o que ele desvela, ele dispõe, pois, de elementos ao mesmo tempo muito ricos e muito pouco numerosos. Muito pouco numerosos: as palavras, os tipos de raciocínio, os métodos, só existem em número limitado; entre eles, há vazios, lacunas, e seu pensamento nascente não pode encontrar expressão apropriada. Muito ricos: cada vocábulo traz consigo a significação profunda que a época inteira lhe emprestou; desde que o ideólogo fala, ele diz outra coisa e mais do que quer dizer, a época lhe rouba seu pensamento; ele bordeja sem cessar e finalmente a idéia expressa é um desvio profundo, foi tomado pela mistificação das palavras. O Marquês de Sade — Simone de Beauvoir mostrou-o — viveu o declínio de um feudalismo cujos privilégios eram contestados um a um; seu famoso "sadismo" é uma tentativa cega para reafirmar seus direitos de guerreiro na violência, fundando-os sobre a *qualidade* subjetiva de sua pessoa. Ora, esta tentativa está já penetrada pelo subjetivismo burguês, os títulos objetivos de nobreza são substituídos por uma superioridade incontrolável do Eu. Desde o início seu impulso de violência é desviado. Mas, quando quer ir adiante, encontra-se em face da Idéia capital: a Idéia de Natureza. Ele quer mostrar que a lei da Natureza é a lei do mais forte, que as chacinas e as tor-

[41] Desanti mostra bem como o racionalismo matemático do século XVIII, sustentado pelo capitalismo mercantil e pelo desenvolvimento do crédito, leva a conceber o espaço e o tempo como meios homogêneos infinitos. Em conseqüência, Deus, imediatamente presente no mundo medieval, é projetado para fora do mundo, torna-se o Deus escondido. De seu lado, em outra obra marxista, Goldmann mostra como o jansenismo, que é, em seu centro, uma teoria da ausência de Deus e do trágico da vida, reflete a paixão contraditória que subverte a nobreza togada, suplantada junto ao rei por uma burguesia nova, e que não pode nem aceitar a sua decadência, nem revoltar-se contra o monarca, de quem tira a sua subsistência. Estas duas interpretações — que fazem pensar no "panlogicismo" e no "pantragicismo" de Hegel — são complementares. Desanti mostra o campo cultural, Goldmann mostra a determinação de uma parte desse campo por uma paixão humana, experimentada concretamente por um grupo singular, por ocasião de sua decadência histórica. (N. do A.)

turas nada mais fazem do que reproduzir as destruições naturais, etc. [42] Mas a idéia contém um sentido desconcertante para ele: para todo homem de 1789, nobre ou burguês, a Natureza é boa. Imediatamente todo o sistema vai deformar-se: já que o assassínio e a tortura só imitam a Natureza, é que os piores crimes são bons e as mais belas virtudes são más. No mesmo momento, este aristocrata é conquistado pelas idéias revolucionárias: ele experimenta a contradição de todos os nobres que encetaram desde 87 o que se chama hoje "a revolução aristocrática"; é ao mesmo tempo vítima (sofreu ordens de prisão e passou anos na Bastilha) e privilegiado. Esta contradição que conduz outros à guilhotina ou à emigração, ele a transporta para a ideologia revolucionária: reivindica a liberdade (que seria, para ele, liberdade de matar) e a comunicação entre os homens (quando procura manifestar sua experiência estreita e profunda da não-comunicação). Suas contradições, seus antigos privilégios, e sua queda o condenam, com efeito, à solidão. Ele verá sua experiência daquilo que Stirner chamará mais tarde o Único, roubada e desviada pelo *universal,* pela *racionalidade,* pela *igualdade,* conceitos-instrumentos de sua época; é através deles que, penosamente, tentará pensar a si mesmo. Daí resultará esta ideologia aberrante: a única relação de pessoa a pessoa é aquela que une o carrasco à sua vítima; esta concepção é *ao mesmo tempo* a procura da comunicação através dos conflitos e a afirmação desviada da não-comunicação absoluta. É a partir daí que se edifica uma obra monstruosa que seria errado classificar demasiado rapidamente entre os últimos vestígios do pensamento aristocrático, mas que aparece antes como uma reivindicação de solitário apanhada em pleno vôo e transformada pela ideologia universalista dos revolucionários. Este exemplo mostra a que ponto o marxismo contemporâneo erra ao negligenciar o conteúdo particular de um sistema cultural e ao reduzi-lo imediatamente à universalidade de uma ideologia de classe. Um sistema é um homem alienado que quer ultrapassar a sua alienação e se afoga em palavras alienadas, é uma tomada de consciência que se acha desviada por seus próprios instrumentos e que a cultura transforma em *Weltanchauung* particular. E é ao mesmo tempo uma luta do pensamento contra seus instrumentos sociais, um esforço para dirigi-los, para aliviá-los de seu excesso de bagagem, para constrangê-los a nada exprimir senão a ele próprio. A conseqüência destas contradições é que um sistema ideológico é um irredutível: já que os instrumentos, quaisquer que sejam, alienam aquele que os utiliza e modificam o sentido de sua ação, é preciso considerar a idéia como objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se na materialidade da linguagem. Convém, portanto, estudá-la em todos os seus desenvolvimentos, descobrir sua significação *subjetiva* (isto é, para quem a exprime) e sua intencionalidade, para compreender-lhe a seguir os desvios e passar, enfim, à sua realização objetiva. Então, há de constatar-se que a história é "ardilosa", como dizia Lênin, e que subestimamos os seus ardis; descobrir-se-á que a maioria das obras do espírito são objetos complexos e dificilmente classificáveis, que raramente se pode "situar" em relação a apenas uma ideologia de classe, mas que reproduzem, ao contrário, em sua estrutura profunda, as contradições e as lutas das ideologias contemporâneas; que não se deve ver no sistema burguês de hoje a simples negação do materialismo revolucionário mas mostrar como ele sofre a atração dessa filosofia, como ela está nele, como as atrações e as repulsões, as influências, as doces forças de insinuação ou os conflitos violentos prosseguem no interior de cada idéia, como o idealismo de um pensador ocidental se define por uma interrupção do pensamento, por uma

[42] É já uma concessão: em lugar de apoiar-se na Natureza, um nobre seguro de seus direitos teria falado do Sangue. (N. do A.)

recusa em desenvolver certos temas já presentes, enfim, por certo inacabamento, mais do que por um "carnaval da subjetividade". O pensamento de Sade não é *nem* o de um aristocrata, *nem* o de um burguês: é a experiência vivida de um nobre à margem de sua classe, que não encontrou para exprimir-se nada senão os conceitos dominantes da classe ascendente e que deles se serviu deformando-os e deformando-se através deles. Em particular, o universalismo revolucionário, que marca a tentativa da burguesia para manifestar-se como a classe universal, é completamente falseado por Sade, a ponto de tornar-se nele um procedimento de humor negro. É por aí que esse pensamento, mesmo no seio da loucura, conserva um poder ainda vivaz de contestação; contribui para desarticular, pelo próprio uso que delas faz, as idéias burguesas da razão analítica, da bondade natural, de progresso, de igualdade e de harmonia universal. O pessimismo de Sade encontra-se com o do trabalhador manual a quem a revolução burguesa nada deu e que percebeu, por volta de 1794, que estava excluído dessa classe "universal"; está, ao mesmo tempo, aquém e além do otimismo revolucionário.

A cultura é apenas um exemplo: a ambigüidade da ação política e social resulta, na maior parte das vezes, de contradições profundas entre as carências, os móveis do ato, o projeto imediato de um lado — e de outro lado os aparelhos coletivos do campo social, isto é, os instrumentos da *praxis*. Marx, que estudou longamente nossa Revolução, tirou de suas pesquisas um princípio teórico que admitimos: em certo grau de seu desenvolvimento, as forças de produção entram em conflito com as relações de produção e o período que se abre então é revolucionário. Não há dúvida, com efeito, de que o comércio e a indústria estavam afogados em 1789 pelas regulamentações e pelos particularismos que caracterizam a propriedade feudal. Assim se explica, portanto, certo conflito de classe: o da burguesia e da nobreza; assim se determinam os quadros gerais e o movimento fundamental da Revolução Francesa. Mas cumpre notar que a classe burguesa — embora a industrialização estivesse apenas em seus pródromos — tinha uma clara consciência de suas exigências e de seus poderes; ela estava *adulta,* tinha à sua disposição todos os técnicos e todas as técnicas, todos os *instrumentos.* As coisas transformam-se integralmente quando se quer estudar um momento particular desta história: por exemplo, a ação dos *sans-culottes* sobre a Comuna de Paris e sobre a Convenção. O ponto de partida é simples: o povo sofria terrivelmente com a crise das subsistências, *tinha fome e queria comer.* Eis a carência, eis o móvel; e eis o projeto de base, geral ainda e vago, mas imediato: agir sobre as autoridades para obter uma melhoria rápida da situação. Esta situação de base é revolucionária *sob condição* de encontrar instrumentos de ação e de definir uma política pelo uso que se fará desses instrumentos. Ora, o grupo dos *sans-culottes* reúne elementos heterogêneos, pequeno-burgueses, artesãos, cuja maioria possui suas ferramentas. Esta fração semiproletária do Terceiro Estado (um de nossos historiadores, Georges Lefebvre, chegou a chamá-la de "Frente Popular") permanece ligada ao regime de propriedade privada. Ambicionaria, apenas, fazer dela uma espécie de dever social. Assim, ela pretende limitar uma liberdade de comércio que encoraja os açambarcamentos. Ora, esta concepção ética da propriedade burguesa não é dissociável de equívocos: mais tarde será uma das mistificações favoritas da burguesia imperialista. Mas, em 1793, ela aparece sobretudo como um resíduo de certa concepção feudal e paternalista que surgiu durante o Antigo Regime; as relações de produção, no contexto feudal, encontravam seu símbolo na tese jurídica da monarquia absoluta; o rei possui eminentemente a terra e Seu Bem identifica-se com o Bem de seu povo; os seus súditos que são proprietários recebem de sua bondade a garantia constantemente renovada de sua propriedade. Em nome dessa idéia ambígua que lhes permanece na memória e cujo cará-

ter perempto não reconhecem, os *sans-culottes* exigem a taxação. Ora, a taxação é ao mesmo tempo uma lembrança e uma antecipação. É uma antecipação: os elementos mais conscientes exigem do governo revolucionário que ele tudo sacrifique à edificação e à defesa de uma república democrática. A guerra conduz necessariamente ao *dirigismo:* eis, em um sentido, o que querem dizer. Mas esta nova exigência é expressa através de uma significação envelhecida que a desvia em direção a uma prática da monarquia detestada; taxação, máximo, controle de mercados, celeiros de abundância, tais eram os meios constantemente utilizados no século XVIII para combater a fome. No programa proposto pelo povo, os Montanheses como os Girondinos reconheciam com horror os costumes autoritários do regime que acabavam de abater. Era um passo para trás. Seus economistas são unânimes em declarar que somente a liberdade integral de produção e de comércio pode trazer a abundância. Pretendeu-se que os representantes da burguesia defendiam interesses precisos, o que é certo, mas não o essencial: a liberdade encontrava seus defensores mais encarniçados entre os Girondinos, dos quais nos disseram que representavam sobretudo os armadores, os banqueiros, o alto comércio com o exterior; os interesses destes grandes burgueses não podiam ser atingidos pela taxação dos cereais. Quanto àqueles que, para terminar, cederam, os Montanheses, pretende-se justamente que seriam particularmente sustentados pelos compradores de bens nacionais cujos ganhos seriam limitados pelas taxas. Rolando, o inimigo jurado do dirigismo, não tinha bem algum. De fato, estes Convencionais, em geral pobres — intelectuais, advogados, pequenos administradores —, tinham uma paixão ideológica e prática pela liberdade econômica. Era o interesse geral da classe burguesa que aí se objetivava e eles queriam mais ainda construir o futuro do que arrumar o presente: para eles, livre produção, livre circulação e livre concorrência formavam as três condições indissociáveis do progresso. Sim; apaixonadamente progressistas, eles queriam avançar a história e avançavam-na, com efeito, reduzindo a propriedade à relação direta do possuidor com a coisa possuída.

A partir daí tudo se torna complexo e difícil. Como apreciar objetivamente o sentido do conflito? Estes burgueses caminham no sentido da História quando se opõem ao mais moderado dirigismo? Uma economia de guerra autoritária seria prematura? Teria encontrado resistências insuperáveis.[43] Seria preciso, para que certas burguesias adotassem certas formas de economia dirigida, que o capitalismo tivesse desenvolvido suas contradições internas? E os *sans-culottes?* Exercem seu direito fundamental exigindo a satisfação de suas carências. Mas o meio que propõem não vai trazê-los para trás? São eles, como certos marxistas ousaram dizê-lo, a retaguarda da Revolução? É verdade que a reivindicação do máximo, pelas recordações que a ela se prendiam, ressuscitava o passado em alguns famintos. Esquecendo as fomes dos anos 80, eles gritavam: "No tempo dos reis nós tínhamos pão". É certo que outros tomavam a regulamentação num sentido totalmente diverso, entrevendo, através dela, um socialismo. Mas este socialismo não passava de uma miragem, uma vez que não tinha meios de realizar-se. De resto, era vago. Babeuf, diz Marx, veio tarde demais. Demasiado tarde e demasiado cedo. De outro lado, não foi o próprio povo, o povo dos *sans-culottes,* que *fez* a Revolução; Termidor não se tornou possível pelas dissensões crescentes entre os *sans-culottes* e a fração dirigente dos Convencionais? Este sonho de Robespierre, esta nação sem ricos nem pobres, onde todo mundo é proprietário, não caminhava também contra a corrente? Privilegiar antes de tudo as necessidades da luta contra a reação no interior, contra os exércitos das

[43] Dir-se-á que ela *as* encontrou. Mas não é tão claro: jamais, de fato, ela foi verdadeiramente aplicada. (N. do A.)

potências, realizar plenamente e defender a Revolução burguesa: tal era, certamente, a tarefa, a única tarefa dos Convencionais. Mas, uma vez que esta Revolução se fazia *pelo povo*, não era preciso integrar nela as reivindicações populares? No início a fome ajudou: "Se o pão fosse barato", escreve Georges Lefebvre, "a intervenção brutal do povo, que era indispensável para assegurar a queda do Antigo Regime, talvez não se produzisse e a burguesia teria triunfado com menos facilidade". Mas, a partir do momento em que a burguesia derrubou Luís XVI, a partir do momento em que seus representantes assumem em seu nome responsabilidades plenas, será preciso que a força popular intervenha para sustentar o governo, as instituições e não mais para derrubá-los. E como chegar a isso sem dar satisfação ao povo? Assim, a situação, a sobrevivência de significações envelhecidas, o desenvolvimento embrionário da indústria e do proletariado, uma ideologia abstrata da universalidade, tudo contribui para desviar a ação burguesa e a ação popular. É verdade ao mesmo tempo que o povo *conduzia* a Revolução e que sua miséria tinha incidências contra-revolucionárias. É verdade que seu ódio *político* ao regime desaparecido tendia, segundo as circunstâncias, a mascarar suas reivindicações sociais ou a se apagar diante delas. É verdade que nenhuma síntese verdadeira do político e do social podia ser tentada, uma vez que a Revolução preparava de fato o advento da exploração burguesa. É verdade que a burguesia, empenhada em vencer era verdadeiramente a vanguarda revolucionária; mas é verdade também que ela se empenharia ao mesmo tempo em *terminar* a Revolução. É verdade que, operando uma verdadeira subversão social sob a pressão dos Enraivecidos, ela teria generalizado a guerra civil e entregado o país aos estrangeiros. Mas é verdade também que, desencorajando o ardor revolucionário do povo, ela preparava, num maior ou menor prazo, a derrota e a volta dos Bourbons. E depois ela cedeu: votou o *máximo;* os Montanheses consideraram este voto um compromisso e se desculparam publicamente: "Estamos numa fortaleza assediada!" É a primeira vez, a meu conhecimento, que o mito da fortaleza assediada é encarregado de justificar um governo revolucionário que transige com seus princípios sob a pressão das necessidades. Mas a regulamentação não parece ter dado os resultados esperados; no fundo, a situação não mudou. Quando os *sans-culottes* voltam à Convenção, no dia 5 de setembro de 1793, continuam com fome, mas ainda desta vez faltar-lhes-ão os instrumentos: eles *não podem* pensar que o encarecimento dos gêneros tem causas gerais devidas ao sistema do papel-moeda, isto é, à recusa burguesa de financiar a guerra pelo imposto. Imaginam ainda que sua infelicidade é provocada pelos contra-revolucionários. De seu lado, os pequeno-burgueses da Convenção não podem incriminar o sistema sem condenar o liberalismo econômico: eles também são reduzidos a invocar inimigos. Daí esta estranha jornada de embustes em que, aproveitando-se do fato de que a delegação popular pediu o castigo dos responsáveis, Billaud-Varenne e Robespierre vão utilizar a obscura cólera popular, cujos verdadeiros móveis são econômicos, para apoiar um terror *político:* o povo verá cair cabeças, mas permanecerá sem pão; a burguesia dirigente, por falta de querer ou de poder mudar o sistema, vai dizimar-se a si própria, até Termidor, a reação e Bonaparte.

Como se vê, é um combate nas trevas. Em cada um destes grupos, o movimento original é desviado pelas necessidades da expressão e da ação, pela limitação objetiva do campo dos instrumentos (teóricos e práticos), pela sobrevivência das significações peremptas e pela ambigüidade das significações novas (freqüentemente, aliás, as segundas se exprimem através das primeiras). A partir daí, uma tarefa se nos impõe; é a de reconhecer a originalidade irredutível dos grupos sócio-políticos assim formados e de defini-los na sua própria complexidade, através de seu incompleto desenvolvimento e de

sua objetivação desviada. Será preciso evitar as significações idealistas: recusar-nos-emos ao mesmo tempo a assimilar os *sans-culottes* a um proletariado verdadeiro e a negar a existência de um proletariado embrionário; recusar-nos-emos, salvo nos casos em que a experiência mesma no-lo impuser, a considerar um grupo como sujeito da História ou afirmar o "direito absoluto" do burguês de 93, portador da Revolução. Consideraremos, numa palavra, que há *resistência* da História já vivida ao esquematismo *a priori;* compreenderemos que mesmo esta História feita e anedoticamente conhecida deve ser para nós objeto de uma experiência completa; criticaremos o marxista contemporâneo por considerá-la o objeto morto e transparente de um Saber imutável. Insistiremos na ambigüidade dos fatos decorridos; e, por ambigüidade, não se deve entender, à maneira de Kierkegaard, não sei que equívoca irrazão, mas simplesmente uma contradição que não chegou a seu ponto de maturidade. Convirá ao mesmo tempo esclarecer o presente pelo futuro, a contradição embrionária pela contradição explicitamente desenvolvida e deixar ao presente os aspectos equívocos que ele tira de sua desigualdade vivida.

O existencialismo só pode, pois, afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico; ele procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões. É claro que os marxistas não ignoram o acontecimento: ele traduz, a seus olhos, a estrutura da sociedade, a forma que tomou a luta de classes, as relações de força, o movimento ascensional da classe ascendente, as contradições que opõem, no seio da cada classe, grupos particulares cujos interesses diferem. Mas, há quase cem anos, um dito irônico marxista mostra que eles têm tendência a não atribuir muita importância a isso: o acontecimento capital do século XVIII não seria a Revolução Francesa mas o aparecimento da máquina a vapor. Marx não seguiu esta direção, como bem o demonstra seu admirável *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte.* Mas, hoje, o fato — como a pessoa — tende a tornar-se cada vez mais simbólico. O acontecimento tem o dever de verificar as análises *a priori* da situação; em todo caso, de não contradizê-las. É assim que os comunistas franceses tendem a descrever os fatos em termos de poder e de dever-ser. Eis como um deles — e não dos menores — explica a intervenção soviética na Hungria: "Operários podem ter-se enganado, podem ter-se engajado numa via que não acreditavam ser aquela para a qual a contra-revolução os arrastava, mas, em seguida, estes operários *não podiam deixar de refletir* nas conseqüências desta política... *não podiam deixar de ficar inquietos* ao ver (etc)... Não podiam ver (sem indignação) a volta do regente Horthy... É *muito natural* que em tais condições a formação do atual governo húngaro tenha respondido aos votos e à expectativa da classe operária... da Hungria". Neste texto, cujo objetivo é mais político que teórico — não nos dizem o que os operários húngaros fizeram, mas o que eles *não podiam deixar de fazer.* E por que não podiam? Porque não podiam contradizer sua essência eterna de operários socialistas. Curiosamente, este marxismo stalinizado toma um aspecto de imobilismo, um operário não é um ser real que muda com o mundo: é uma Idéia platônica. De fato, em Platão, as Idéias são o Eterno, o Universal e o Verdadeiro. O movimento e o acontecimento, reflexos confusos destas formas estáticas, estão fora da Verdade. Platão visa-os através dos mitos. No mundo stalinista, o acontecimento é um mito edificante: as confissões forjadas encontram aí o que se poderia chamar sua base teórica; aquele que diz: "cometi tal crime, tal traição, etc." faz uma narração mítica e estereotipada, sem nenhuma preocupação com a verossimilhança, porque lhe pedem que apresente seus pretensos erros como a expressão simbólica de uma essência eterna: por exemplo, os atos abomináveis que nos eram confessados em 1950 tinham como objetivo revelar a "verdadeira natureza" do regime iugoslavo. O fato mais notável para nós é que as contradições e os erros de data que recheavam as confissões de Rajk

não tenham jamais despertado, entre os comunistas, a mais vaga suspeita. A materialidade do fato não interessa a estes idealistas: apenas conta, a seus olhos, seu alcance simbólico. Em outros termos, os marxistas stalinistas são cegos aos acontecimentos. Quando reduziram o sentido destes ao universal, aceitam reconhecer que permanece um resíduo, mas fazem deste resíduo o simples efeito do acaso. Circunstâncias fortuitas foram a causa ocasional do que não pôde ser dissolvido (data, desenvolvimento, fases, origem e caracteres dos agentes, ambigüidade, equívocos, etc.). Assim, como os indivíduos e as empresas, o vivido cai do lado irracional, do inutilizável, e o teórico considera-o como um *não-significante.*

O existencialismo reage afirmando a especificidade do acontecimento histórico que ele se recusa a conceber como a absurda justaposição de um resíduo contingente e de uma significação *a priori.* Trata-se de reencontrar uma dialética flexível e paciente que despose os movimentos na sua verdade e que se recuse a considerar *a priori* que todos os conflitos vividos opõem contraditórios ou mesmo contrários: para nós, os interesses que estão em jogo podem não encontrar necessariamente uma mediação que os reconcilie; na maioria das vezes, uns são exclusivos dos outros, mas o fato de que não podem ser satisfeitos ao mesmo tempo não prova necessariamente que sua realidade se reduz à pura contradição de *idéias.* O roubado não é o contrário do ladrão nem o explorado o contrário (ou o contraditório) do explorador: explorador e explorado são homens em luta num sistema ao qual a *raridade* empresta o caráter principal. É certo que o capitalista possui os instrumentos de trabalho e o operário não os possui: eis uma contradição pura. Mas, justamente, esta contradição não chega a dar conta de cada acontecimento: ela é seu quadro, ela cria a tensão permanente do meio social, o dilaceramento da sociedade capitalista; apenas esta estrutura fundamental de todo acontecimento contemporâneo (em nossas sociedades burguesas) não esclarece nenhum deles na sua realidade concreta. A jornada do 10 de agosto, a do 9 de *Termidor,* a do mês de junho de 48, etc., não são suscetíveis de serem reduzidas a conceitos. A relação dos grupos, nestes dias, é a luta armada, certamente, e a violência. Mas esta luta reflete *em si mesma* a estrutura dos grupos inimigos, a insuficiência provisória de seu desenvolvimento, os conflitos lavrados que os desequilibram *do interior* sem se declarar claramente, os desvios a que os instrumentos presentes submetem a ação de cada um, a maneira pela qual se manifestam para cada um deles suas carências e suas reivindicações. Lefebvre estabeleceu irrefutavelmente que o medo foi desde 1789 a paixão dominante do povo revolucionário (o que não exclui o heroísmo, muito ao contrário) e que todos os dias de ofensiva popular (14 de julho, 20 de junho, 10 de agosto, 3 de setembro, etc.) são fundamentalmente dias *defensivos:* as secções tomaram de assalto as Tulherias porque temiam que um exército de contra-revolucionários saísse de lá uma noite para chacinar Paris. Este simples fato escapa *hoje* à análise marxista: o voluntarismo idealista dos stalinistas não pode conceber senão uma ação *ofensiva;* é à classe descendente e apenas a ela que ele empresta sentimentos negativos. Quando lembramos, além disso, que os *sans-culottes,* mistificados pelos instrumentos de pensamento de que dispõem, deixam transformar em violência exclusivamente *política* a violência imediata de suas necessidades materiais, faremos do Terror uma idéia bem diferente da concepção clássica. Ora, o acontecimento não é a resultante passiva de uma ação hesitante, deformada, e de uma reação igualmente incerta: não é nem mesmo a síntese fugidia e escorregadia de incompreensões recíprocas. Mas, através de todos os instrumentos de ação e de pensamento que falseiam a *praxis,* cada grupo realiza pela sua conduta certa revelação do outro; cada um deles é sujeito na medida em que realiza sua ação, e objeto na medida em que sofre a ação do outro, cada

tática prevê a outra tática, desarticula-a mais ou menos e se faz desarticular por sua vez. Pelo fato de que cada comportamento de um grupo revelado supera o comportamento do grupo adverso, modifica-se por tática em função deste e, em conseqüência, modifica as estruturas do próprio grupo, o acontecimento, na sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente. Perpetuamente superado pela iniciativa de todos e de cada um, ele surge precisamente destas superações mesmas, como uma dupla organização unificada cujo sentido é realizar na unidade a destruição de cada um de seus termos pelo outro. Assim constituído, ele reage sobre os homens que o constituem e os aprisiona em seu *aparelho:* está claro que ele não se erige em realidade independente e não se impõe aos indivíduos senão por uma fetichização imediata; já, por exemplo, todos os participantes da "jornada de 10 de agosto" sabem que a tomada das Tulherias, a queda da monarquia, estão em jogo e o sentido objetivo do que eles fazem vai impor-se a eles como uma existência real na medida mesma em que a resistência do outro não lhes permite apreender sua atividade como pura e simples objetivação de si mesmos. A partir daí e justamente porque a fetichização tem como resultado *realizar* fetiches, deve-se considerar o acontecimento como um sistema em movimento que arrasta os homens para seu próprio aniquilamento, o resultado é raramente claro: na noite de 10 de agosto, o rei não foi destronado mas não está mais nas Tulherias, ele se colocou sob a proteção da Assembléia. Sua pessoa permanece de qualquer maneira embaraçante. As conseqüências mais reais do 10 de agosto são, de início, o aparecimento do duplo poder (clássico nas revoluções) e, em seguida, a convocação da Convenção que retoma na base o problema que o acontecimento não resolveu; e, enfim, a insatisfação e a inquietação crescente do povo que não sabe se teve ou não êxito em seu golpe. Este medo terá como efeito as chacinas de setembro. É, pois, a própria *ambigüidade* do acontecimento que lhe confere freqüentemente sua eficácia histórica. Isto é suficiente para que afirmemos sua especificidade: pois não queremos nem considerá-lo como a simples significação irreal de colisões e choques moleculares, nem como sua resultante específica, nem como um símbolo esquemático de movimentos mais profundos, mas como a unidade móvel e provisória de grupos antagonistas que os modifica na medida em que eles a transformam.[44] Como tal, ele tem os seus caracteres singulares: sua data, sua velocidade, suas estruturas, etc. O estudo destes caracteres permite racionalizar a História ao nível mesmo do concreto.

É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico. Pois este papel não é definido de uma vez por todas: é a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada circunstância. Por aí, sem eliminar inteiramente a contingência, restituímos-lhes seus limites e sua racionalidade. O grupo confere seu poder e sua eficácia aos indivíduos que fez, que por sua vez o fizeram e cuja particularidade irredutível é uma maneira de viver a universalidade. Através do indivíduo, o grupo volta-se sobre si mesmo e se reencontra na opacidade particular da vida tanto quanto na universalidade da sua luta. Ou antes, esta universalidade toma a fisionomia, o corpo e a voz dos chefes que ele se deu; assim, o próprio acontecimento, ainda que seja um aparelho coletivo, é mais ou menos marcado de signos individuais; as pessoas se refletem nele na medida mesma em que as condições da luta e as estruturas do grupo lhe permitiram personificar-se. O que dizemos do acontecimento é válido para a história total da coletividade; é ela que determina em cada caso e em cada nível as relações do

[44] É óbvio que o conflito pode manifestar-se aí mais ou menos nitidamente e que pode ser velado pela cumplicidade provisória dos grupos que se combatem. (N. do A.)

indivíduo com a sociedade, seus poderes e sua eficácia. E concedemos de boa vontade a Plekhanov que "as personagens influentes podem... modificar a fisionomia particular dos acontecimentos e algumas de suas conseqüências parciais, mas não podem mudar-lhes a orientação". Apenas, a questão não é esta: trata-se de determinar *em que nível* nos colocamos para definir a realidade. "Admitamos que outro general, tendo tomado o poder, se mostrasse mais pacífico que Napoleão, não tivesse levantado contra si toda a Europa e morresse nas Tulherias e não em Santa Helena. Então os Bourbons não teriam entrado na França. Para eles, teria sido, bem entendido, um resultado *oposto* ao que se produziu efetivamente. Mas, em relação à vida interior da França no seu conjunto, ele seria muito pouco distinto do resultado real. Esta 'boa espada', após ter restabelecido a ordem e assegurado o domínio da burguesia, não tardaria a pesar-lhe... Teria então começado um movimento liberal... Luís Filipe teria talvez subido ao trono... em 1820 ou em 1825... Mas, em nenhum caso, o resultado final do movimento revolucionário teria sido oposto ao que foi." Cito este texto do velho Plekhanov, que sempre me fez rir, porque não creio que os marxistas tenham progredido muito nesta questão. É indubitável que o resultado final não teria sido oposto ao que foi. Mas vejamos as variáveis que se eliminam: as sangrentas batalhas napoleônicas, a influência da ideologia revolucionária sobre a Europa, a ocupação da França pelos Aliados, a volta dos proprietários fundiários e o Terror branco. Economicamente está estabelecido hoje que a Restauração foi um período de regressão para a França: o conflito dos fundiários e da burguesia nascida do Império retardou o desenvolvimento das ciências e da indústria; o despertar econômico data de 1830. Pode-se admitir que o surto da burguesia, sob um imperador mais pacífico, não teria estacionado e que a França não teria conservado este aspecto "Antigo Regime" que tanto impressionou os viajantes ingleses; quanto ao movimento liberal, se se tivesse produzido, em nada se teria assemelhado ao de 1830, já que precisamente lhe teria faltado base econômica. À parte *isso,* certamente, a evolução teria sido a mesma. Só que "isso", que desdenhosamente se lança para o campo do acaso, é toda a vida dos homens: Plekhanov considera com impavidez a terrível sangria das guerras napoleônicas, das quais a França tanto custou a se reerguer, permanece indiferente ao esmorecimento da vida econômica e social que marca a volta dos Bourbons e que o povo inteiro teve que suportar; negligencia o profundo mal-estar que, já em 1815, o conflito da burguesia com o fanatismo religioso provocou. Destes homens que viveram, sofreram, lutaram sob a Restauração, e que, para terminar, derrubaram o trono, nenhum teria sido tal ou teria existido se Napoleão não tivesse dado seu golpe de Estado: o que seria Hugo se seu pai não fosse um general do Império? E Musset? E Flaubert, a propósito de quem notamos que interiorizara o conflito entre o ceticismo e a fé? Se dissermos, *depois disto*, que tais mudanças não podem modificar o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção no decorrer do último século, é um truísmo. Mas se este desenvolvimento deve ser o único objeto da história humana, recaímos simplesmente no "economismo" que queríamos evitar, e o marxismo torna-se um inumanismo.

É certo que, quaisquer que sejam os homens e os acontecimentos, eles aparecem até aqui no quadro da *raridade,* isto é, numa sociedade ainda incapaz de libertar-se de suas carências, portanto da natureza, e que se define por isso mesmo segundo suas técnicas e seus instrumentos; o dilaceramento de uma sociedade esmagada pelas suas necessidades e dominada por um modo de produção suscita antagonismos entre os indivíduos que a compõem; as relações abstratas das coisas entre si, da mercadoria e do dinheiro, etc., dissimulam e condicionam as relações diretas dos homens entre si; assim, o instrumental, a circulação das mercadorias, etc., determinam o devir econômico e social. Sem tais prin-

cípios, não há racionalidade histórica. Mas, sem homens vivos, não há história. O objeto do existencialismo — pela limitação dos marxistas — é o homem singular no campo social, em sua classe no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. Pois a totalização dialética deve envolver os atos, as paixões, o trabalho e a carência tanto quanto as categorias econômicas, deve ao mesmo tempo recolocar o agente ou o acontecimento no conjunto histórico, defini-lo em relação à orientação de devir e determinar exatamente o sentido do presente enquanto tal. O método marxista é progressivo porque é o resultado, em Marx, de longas análises; hoje a progressão sintética é perigosa; os marxistas preguiçosos dela se servem para constituir o real *a priori*, os políticos, para provarem que o que se passou devia passar-se assim, nada podem descobrir por este método de pura *exposição*. A prova é que sabem de antemão o que devem encontrar. Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro. Pedimos à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. Assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas, em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato. Começa com a produção material da vida imediata e completa-se com a sociedade civil, o Estado e a ideologia. Ora, no interior deste movimento, nosso objeto *já figura* e é condicionado por estes fatores na medida mesma em que ele os condiciona. Assim, sua ação já está inscrita na totalidade considerada, mas permanece para nós implícita e abstrata. De outro lado, temos certo conhecimento fragmentário de nosso objeto: por exemplo, conhecemos já a biografia de Robespierre na medida em que é uma determinação da temporalidade, isto é, uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas falta-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vinculá-los ao movimento totalizador.[45] Esta objetividade não significante contém em si, sem que nela possamos apreendê-la, a época inteira em que apareceu, da mesma maneira que a época, reconstituída pelo historiador, contém esta objetividade. E, entretanto, nossos dois conhecimentos abstratos caem fora um do outro. Sabe-se que o marxista contemporâneo pára aqui: ele pretende descobrir o objeto no processo histórico e o processo histórico no objeto. Na realidade, ele substitui um e outro por um conjunto de considerações abstratas que se referem imediatamente aos princípios. O método existencialista, ao contrário, quer permanecer *heurístico*. Não terá outro meio senão o "vaivém": determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofun-

[45] Saint-Just e Lebas, já em sua chegada a Estrasburgo, mandam prender, "por seus excessos", o acusador público Schneider. O fato está estabelecido. Em si mesmo, nada significa: deve-se ver nisso a *manifestação* da austeridade revolucionária (da relação de reciprocidade que, segundo Robespierre, o Terror e a Virtude mantêm)? Seria a opinião de Olivier. Deve-se considerá-lo como um dos numerosos exemplos do centralismo autoritário da pequena-burguesia no poder e como um esforço do Comitê de Salvação Pública para liquidar as autoridades locais quando elas *saíram do povo* e exprimem demasiado claramente o ponto de vista dos *sans-culottes?* É a interpretação de Daniel Guérin. Conforme adotemos uma ou outra conclusão (isto é, um ou outro ponto de vista sobre a Revolução *total),* o fato transforma-se radicalmente. Schneider torna-se tirano ou mártir, seus "excessos" parecem crimes ou pretextos. Assim, a realidade vivida do objeto implica que ele tenha toda a sua "profundidade", isto é, que ele seja *ao mesmo tempo* mantido na sua irredutibilidade e atravessado por um olhar que vai procurar, através dele, todas as estruturas que o sustentam e, finalmente, a própria Revolução, como processo de totalização. (N. do A.)

dando a biografia. Longe de procurar integrar logo uma à outra, mantê-las-á separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e ponha um termo provisório na pesquisa.

Tentaremos determinar *na época* o campo dos possíveis, o dos instrumentos, etc. Se, por exemplo, trata-se de descobrir o sentido da ação histórica de Robespierre, determinaremos (entre outras coisas) o setor dos instrumentos intelectuais. Trata-se de formas vazias, são as principais linhas de força que aparecem nas relações concretas dos contemporâneos. Fora de atos precisos de ideação, de escrita, ou de designação verbal, a Idéia de Natureza não tem de ser material (ainda menos de existência) no século XVIII. Ela é real entretanto, pois cada indivíduo a considera Outro que seu ato preciso de leitor ou de pensador, na medida em que ela é também o pensamento de milhares de *outros;* assim, o intelectual apreende o seu pensamento simultaneamente como *seu* e como *outro;* ele pensa *na* idéia mais do que ela está *em* seu pensamento, e isto significa que ela é a marca de sua pertinência a um grupo determinado (já que conhecemos suas funções, sua ideologia, etc.) e indefinido (já que o indivíduo dele não conhecerá jamais nem todos os membros nem mesmo o número total). Como tal, este "coletivo", ao mesmo tempo real e virtual — real enquanto virtualidade —, representa um instrumento comum; o indivíduo não pode evitar particularizá-lo projetando-se através dele em direção à sua própria objetivação. É pois indispensável definir a filosofia viva — como horizonte intransponível — e dar seu sentido verdadeiro a estes esquemas ideológicos. Indispensável também estudar as atitudes intelectuais da época (os *papéis,* por exemplo, dos quais muitos são também instrumentos comuns), mostrando ao mesmo tempo seu sentido teórico imediato e sua eficácia profunda (cada idéia virtual, cada atitude intelectual aparecendo como uma *empresa* que se desenvolve sobre um fundo de conflitos reais e que deve servir). Mas não prejulgaremos, como Lukács e tantos outros, esta eficácia: pediremos ao estudo *compreensivo* dos esquemas e dos papéis que nos indique sua função real, muitas vezes múltipla, contraditória, equívoca, sem esquecer que a origem histórica da noção ou da atitude lhe pode ter conferido de início um outro ofício que permanece no interior de suas novas funções como uma significação perempta. Os autores burgueses utilizaram-se, por exemplo, do "mito do Bom Selvagem", fizeram dele uma arma contra a nobreza, mas simplificaríamos o sentido e a natureza desta arma se esquecêssemos que foi inventada pela Contra-Reforma e dirigida, de início, contra o servo-arbítrio dos protestantes. É capital, neste domínio, não omitir um fato que os marxistas negligenciam sistematicamente: a *ruptura* das gerações. De uma geração a outra, com efeito, uma atitude, um esquema, podem fechar-se, tornar-se objeto histórico, exemplo, idéia fechada que é preciso reabrir ou imitar de fora. Seria mister saber *como* os contemporâneos de Robespierre recebiam a Idéia de Natureza (eles não haviam contribuído para sua formação, haviam-na tomado de Rousseau, por exemplo, que devia morrer logo depois; tinha um caráter sagrado pelo próprio fato da *ruptura,* desta distância na proximidade, etc.). De qualquer maneira, a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem reduzir-se a estas significações abstratas, a estas atitudes impessoais. É ele, ao contrário, que lhes dará força e vida pela maneira pela qual se projetará através delas. Convém, pois, voltar ao nosso objeto e estudar suas declarações pessoais (por exemplo, os discursos de Robespierre) através da grade dos instrumentos coletivos. O sentido de nosso estudo deve ser aqui "diferencial", como diria Merleau-Ponty. É, com efeito, a diferença entre os "Comuns" e a idéia ou a atitude concreta da pessoa estudada, seu enriquecimento, seu tipo de concretização, seus desvios, etc., que devem *antes de tudo* nos esclarecer sobre nosso objeto. Esta *diferença* constitui sua singularidade; na medida

em que o indivíduo utiliza os "coletivos", ele está na dependência (como todos os membros de sua classe ou de seu meio) de uma interpretação muito geral que já permite estender a regressão até as condições materiais. Mas, na medida em que suas condutas exigem uma interpretação diferencial, ser-nos-á necessário levantar hipóteses singulares no quadro abstrato das significações universais. É mesmo possível que sejamos levados a recusar o esquema convencional de interpretação e colocar o objeto num subgrupo ignorado até então: é o caso de Sade, como vimos. Ainda não chegamos lá: o que quero notar é que abordamos o estudo do diferencial com uma exigência totalizadora. Não consideramos estas variações como contingências anômicas, acasos, aspectos insignificantes: muito pelo contrário, a singularidade da conduta ou da concepção é *antes de tudo* a realidade concreta como totalização vivida, não é um *traço* do indivíduo, é o indivíduo total, apreendido no seu processo de objetivação. Toda a burguesia de 1790 refere-se aos *princípios* quando pretende construir um Estado novo e dar-lhe uma constituição. Mas Robespierre, nessa época, está presente inteiro *na maneira* pela qual ele se refere aos princípios. Não sei de nenhum bom estudo do "pensamento de Robespierre"; é pena: veríamos que o universal para ele é concreto (é abstrato para os outros constituintes) e que se confunde com a idéia da *totalidade*. A Revolução é uma realidade em vias de totalização. Falsa desde que pare, mais perigosa mesmo, se é parcial, do que o próprio Antigo Regime (a plutocracia é um regime pior do que a própria aristocracia), ela será verdadeira quando atingir seu pleno desenvolvimento. É uma totalidade em devir que deve realizar-se um dia como totalidade devinda. O recurso aos princípios é, pois, nele, um esboço de geração dialética. Seríamos enganados, como ele próprio o foi, pelos instrumentos e pelas palavras, se acreditássemos (como ele) que ele *deduz* as conseqüências dos princípios. Os princípios marcam uma direção da totalização. É isto, Robespierre *pensando:* uma dialética nascente que se toma por uma lógica aristotélica. Mas não acreditamos que o pensamento seja uma determinação privilegiada. No caso de um intelectual ou de um orador político, facilmente acessível: foi depositado em palavras impressas. A exigência totalizadora implica, ao contrário, que o indivíduo se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações. Isto não significa de maneira nenhuma que não haja hierarquia nas mesmas. O que queremos dizer é que — em qualquer plano, a qualquer nível que o considerarmos — o indivíduo está sempre inteiro, seu comportamento vital, seu condicionamento material, reencontram-se como uma opacidade particular, como uma finidade e, ao mesmo tempo, como um fermento no seu pensamento mais abstrato; mas, reciprocamente, ao nível de sua vida imediata, seu pensamento, contraído, implícito, já existe como o sentido de suas condutas. O modo de vida real de Robespierre (frugalidade, economia, habitação modesta, senhorio pequeno-burguês e patriota), seus trajes, sua toalete, sua recusa de tutear, sua "incorruptibilidade", não podem mostrar seu sentido total senão em certa política que se inspirará em certos pontos de vista teóricos (e que os condicionará por sua vez). Assim, o método heurístico deve considerar o "diferencial" (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia. [46] Trata-se, como se vê, de um momento analítico e regressivo. Nada pode ser descoberto se, de início, não chegarmos tão longe quanto nos for possível na singularidade histórica do objeto. Creio necessário demonstrar o movimento regressivo com um exemplo particular.

[46] Este estudo prévio é *indispensável* se quisermos julgar o papel de Robespierre de 93 a Termidor de 94. Não basta mostrá-lo levado, empurrado pelo movimento da Revolução; é preciso saber também como ele se inscreve nela. Ou, se se preferir, de que Revolução é ele o resumo, a viva condensação. E é só esta dialética que permitirá compreender Termidor. É evidente que não se deve considerar Robespierre como certo *homem* (natureza, essência fechada) determinado por certos acontecimentos, mas restabelecer a dialética aberta que vai das atitudes aos acontecimentos e vice-versa, sem esquecer nenhum dos fatores originais. (N. do A.)

Suponhamos que eu queira estudar Flaubert — que apresentam, nas literaturas, como o pai do realismo. Fico sabendo que ele disse: "Madame Bovary sou eu". Descubro que os contemporâneos mais sutis — e, em primeiro lugar, Baudelaire, temperamento "feminino" — tinham pressentido esta identificação. Fico sabendo que o "pai do realismo" pensava, durante a viagem no Oriente, em escrever a história de uma virgem mística, nos Países-Baixos, atormentada pelo sonho, e que teria sido o símbolo de seu próprio culto da arte. Enfim, remontando à sua biografia, descubro sua dependência, sua obediência, seu "ser relativo", em uma palavra, todos os caracteres que se costumam denominar, na época, "femininos". Enfim, vejo que, ao termo de sua vida, seus médicos chamavam-no de velha nervosa e que ele se sentia vagamente lisonjeado. Entretanto, não há dúvida nenhuma: não é *em grau nenhum* um invertido. [47] Trata-se então — sem deixar • obra, isto é, as significações literárias — de inquirir por que o autor (isto é, no caso, a pura atividade sintética que engendra Madame Bovary) se pôde metamorfosear em mulher, que significação possui *em si mesma* a metamorfose (o que supõe um estudo fenomenológico de Emma Bovary no livro), qual é esta mulher (da qual Baudelaire diz ter a loucura e a vontade de um homem), o que quer dizer, em meados do século XIX, a transformação de macho em fêmea pela arte (estudar-se-á o contexto "Mlle. de Maupin", etc.) e, enfim, *quem deve ser* Gustave Flaubert para que tenha tido, no campo de seus possíveis, a possibilidade de se pintar como mulher. A resposta independe de toda biografia, já que este problema poderia ser colocado em termos kantianos: "Em que condições é possível a feminização da experiência?" Para respondê-lo, não deveremos esquecer jamais que o estilo de um autor está diretamente ligado a uma concepção do mundo: a estrutura das frases, dos parágrafos, o uso e o lugar do substantivo, do verbo, etc., a constituição dos parágrafos e as características da narração — para citar apenas algumas particularidades — traduzem pressuposições secretas que se podem determinar *diferencialmente* sem recorrer ainda à biografia. Todavia, ainda não chegamos senão a *problemas*. É verdade que as intenções dos contemporâneos nos ajudarão: Baudelaire afirmou a identidade do sentido profundo de *A Tentação de Santo Antão,* obra furiosamente "artista", da qual Bouilhet dizia: "É uma diarréia de pérolas" e que trata, na mais completa confusão, dos grandes temas metafísicos da época (o destino do homem, a vida, a morte, Deus, a religião, o nada, etc.) e do de *Madame Bovary,* obra seca (em aparência) e objetiva. Quem, pois, pode e deve ser Flaubert para poder exprimir sua própria realidade sob a forma de um idealismo desenfreado e de um realismo ainda mais maldoso do que impassível? Quem, pois, pode e deve ser Flaubert para se objetivar em sua obra a alguns anos de distância, sob a forma de um monge místico e de uma mulher decidida e "um pouco masculina"? A partir daí, deve-se passar à biografia, isto é, aos fatos *recolhidos pelos contemporâneos* e *verificados* pelos historiadores. A obra coloca questões à vida. Mas é necessário compreender em que sentido: a obra como objetivação da pessoa é, com efeito, mais *complexa, mais total* do que a vida. É certo que a obra se enraíza nela, que a ilumina, mas só encontra sua explicação total em si mesma. Só que é muito cedo ainda para que esta explicação nos apareça. A vida é iluminada pela obra como uma realidade cuja determinação total se encontra fora dela, ao mesmo tempo nas condições que a produzem e na criação artística que a consuma e *a completa exprimindo-a.* Assim a obra — quando esmiuçada — torna-se hipótese e método de pesquisa para esclarecer a biografia: ela interroga e retém episódios concretos como respostas às suas

[47] Suas cartas a Louise Colet revelam-no narcisista e onanista; mas ele se vangloria de conquistas amorosas que devem ser verdadeiras, já que se dirige à única pessoa que delas pode ser testemunho e juiz. (N. do A.)

questões. [48] Mas estas respostas *não dão conta de tudo:* elas são insuficientes e limitadas na medida em que a objetivação na arte é irredutível à objetivação nas condutas cotidianas; há um hiato entre a obra e a vida. Todavia, o homem, com suas relações humanas, assim iluminado, nos aparece por sua vez como conjunto sintético de questões. A obra revelou o narcisismo de Flaubert, seu onanismo, seu idealismo, sua solidão, sua dependência, sua feminilidade, sua passividade. Mas estes caracteres, por sua vez, são para nós problemas: fazem-nos adivinhar *ao mesmo tempo* estruturas sociais (Flaubert é proprietário fundiário, ele recebe títulos de renda, etc.) e um drama *único da infância*. Em poucas palavras, estas questões regressivas fornecem-nos um meio de interrogar seu grupo familiar como realidade vivida e negada pela criança Flaubert, através de uma dupla fonte de informação (testemunhos objetivos sobre a família: caracteres de classe, tipo familiar, aspecto individual; declarações furiosamente subjetivas de Flaubert sobre seus pais, seu irmão, sua irmã, etc.). Neste nível, é mister poder remontar sempre até a obra e saber que ela contém uma verdade da biografia que a própria correspondência (deturpada por seu autor) não pode conter. Mas é preciso saber também que a obra *jamais* revela os segredos da biografia: ela pode ser simplesmente o esquema ou o fio condutor que permite descobri-los na própria vida. Neste nível, considerando a tenra infância como maneira de viver obscuramente condições gerais, fazemos surgir, como o sentido do vivido, a pequena-burguesia intelectual que se formou sob o Império e sua maneira de viver a evolução da sociedade francesa. Aqui, encontramo-nos novamente no puro objetivo, isto é, na totalização histórica: é a própria História, o surto refreado do capitalismo familiar, a volta dos títulos não pagos, as contradições do regime, a miséria de um proletariado ainda insuficientemente desenvolvido, que devemos interrogar. Mas tais interrogações são *constituintes* no sentido em que os conceitos kantianos são chamados "constitutivos": pois elas permitem realizar sínteses concretas onde não tínhamos ainda senão condições abstratas e gerais: a partir de uma infância obscuramente vivida, podemos reconstituir os verdadeiros caracteres das famílias pequeno-burguesas. Comparamos a de Flaubert à de Baudelaire (de um nível social mais "elevado"), à dos Goncourt (pequeno-burgueses enobrecidos por volta do fim do século XVIII pela simples aquisição de uma terra "nobre"), à de Louis Bouilhet, etc.; estudamos com tal propósito as relações reais entre os cientistas e práticos (o pai Flaubert) e os industriais (o pai de seu amigo Le Poittevin). Neste sentido, o estudo de Flaubert criança, como universalidade vivida na particularidade, enriquece o estudo geral da pequena-burguesia em 1830. Através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre demasiado gerais da classe considerada, apreendemos "coletivos" desconhecidos como, por exemplo, a relação complexa de uma pequena-burguesia de funcionários e de intelectuais com a "elite" dos industriais e a propriedade fundiária; ou as *raízes* desta pequena-burguesia, sua origem camponesa, etc., suas relações com nobres

[48] Não me lembro de que se tenham espantado com o fato de ter o gigante normando se projetado como mulher em sua obra. Mas não me lembro tampouco de que tenham estudado a feminilidade de Flaubert (seu aspecto truculento e ruidoso enganou; ora, é apenas um *trompe-l'oeil* e Flaubert repetiu-o cem vezes). A ordem é visível, entretanto: o *escândalo lógico* é Bovary, mulher masculina e homem afeminado, obra lírica e realista. É este escândalo, com suas contradições próprias, que deve atrair a atenção para a vida de Flaubert e para a sua feminilidade vivida. Será preciso vê-lo em suas condutas: e, primeiramente em suas condutas sexuais; ora, suas cartas a Louise Colet são, primeiro, condutas, são, todas, momentos da diplomacia de Flaubert em face dessa poetisa dominadora. Não encontraremos *Madame Bovary* em germe na correspondência, mas esclareceremos integralmente a correspondência através de *Madame Bovary* (e, bem entendido, pelas outras obras). (N. do A.)

decaídos.[49] É neste nível que vamos descobrir a contradição maior que esta criança viveu à sua maneira: a oposição entre o espírito de análise burguês e os mitos sintéticos da religião. Aqui ainda um vaivém se estabelece entre as historietas singulares que esclarecem estas contradições difusas (porque as reúnem em uma só e as fazem eclodir) e a determinação geral das condições de vida que nos permite reconstituir *progressivamente* (porque elas já foram estudadas) a existência material dos grupos considerados. O conjunto destes passos, a regressão e o vaivém nos revelaram o que denominarei a profundidade do vivido. Um ensaísta escrevia outro dia, acreditando refutar o existencialismo: "Não é o homem que é profundo, é o mundo". Ele tinha plena razão e estamos de acordo com ele sem reservas. Deve-se apenas acrescentar que o mundo é humano, que a profundidade vem ao mundo pelo homem. A exploração desta profundidade é uma descida do concreto absoluto (*Madame Bovary* nas mãos de um leitor contemporâneo de Flaubert, seja Baudelaire ou a imperatriz ou o procurador) a seu condicionamento mais abstrato (isto é, às condições materiais, ao conflito das forças produtivas e das relações de produção enquanto estas condições aparecem na sua universalidade e se dão como vividas por todos os membros de um grupo indefinido,[50] isto é, praticamente por sujeitos *abstratos)*. Através de *Madame Bovary* devemos e podemos entrever o movimento da renda fundiária, a evolução das classes ascendentes, a lenta maturação do proletariado: tudo está lá. Mas as significações mais concretas são radicalmente irredutíveis às significações mais abstratas, o "diferencial" em cada camada significante reflete, empobrecendo-o e contraindo-o, o diferencial da camada superior; ilumina o diferencial da camada inferior e serve de rubrica à unificação sintética de nossos conhecimentos mais abstratos. O *vaivém* contribui para enriquecer o objeto com toda a profundidade da História, ele determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto.

Neste nível da pesquisa, não conseguimos, entretanto, senão desvelar uma hierarquia de significações heterogêneas: *Madame Bovary,* a "feminilidade" de Flaubert, a infância num edifício do hospital, as contradições da pequena-burguesia contemporânea, a evolução da família, da propriedade, etc.[51] Cada uma esclarece a outra mas sua irredutibilidade cria uma descontinuidade verdadeira entre elas; cada uma serve de quadro à precedente, mas a significação envolvida é mais rica do que a significação envolvente. Numa palavra, temos apenas os traços do movimento dialético, não o movimento.

É então e somente então que devemos fazer uso do método progressivo: trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o impulso que parte das obscuridades vividas para alcançar a objetivação final, em uma palavra, o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar à pequena-burguesia, se lançará, através dos diversos campos de possíveis, em direção à *objetivação* alienada de si mesmo e se constituirá inelutável e indissoluvelmente como o autor de *Madame Bovary* e como este pequeno-burguês que recusava ser. Este projeto

[49] O pai de Flaubert, filho de um veterinário (realista) de aldeia e "distinguido pela administração imperial", desposa uma jovem aparentada com nobres. Freqüenta ricos industriais, compra terras. (N. do A.)

[50] Na realidade, a pequena-burguesia em 1830 é um grupo numericamente definido (embora existam, evidentemente, intermediários inclassificáveis que a unem aos camponeses, aos burgueses, aos fundiários). Mas, *metodologicamente,* este universal concreto permanecerá sempre indeterminado, porque as estatísticas são insuficientes. (N. do A.)

[51] A fortuna de Flaubert consiste exclusivamente em bens imóveis; ele que, desde o nascimento, se beneficiava de venda, será arruinado pela indústria: venderá suas terras, ao fim de sua vida, para salvar o genro (comércio exterior, ligações com a indústria escandinava). Nesse ínterim, vê-lo-emos queixar-se amiúde de que suas rendas fundiárias são inferiores aos lucros que lhe trariam as mesmas inversões caso seu pai as tivesse aplicado na indústria. (N. do A.)

tem *um sentido,* não é a simples negatividade, a fuga: por ele o homem visa à produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva. Não é a pura e simples escolha abstrata de escrever que distingue Flaubert, mas a escolha de escrever de certa maneira para manifestar-se no mundo de tal modo, em uma palavra, é a significação singular — no quadro da ideologia contemporânea — que ele dá à literatura como negação de sua condição original e como solução objetiva de suas contradições. Para reencontrar o sentido desta "arrancada em direção a. . ." seremos auxiliados pelo conhecimento de todas as camadas significantes que ela atravessou, que deciframos como suas pegadas e que o levaram até a objetivação final. Temos a série: do condicionamento material e social até a obra, trata-se de encontrar a *tensão* que vai da objetividade à objetividade, de descobrir a lei de desabrochamento que supera uma significação *pela* seguinte e que mantém esta naquela. Na verdade, trata-se de inventar um movimento, de recriá-lo: mas a hipótese é imediatamente verificável: só pode ser válida a que realizar num movimento criador a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas.

Todavia, o projeto corre o risco de ser desviado, como o de Sade, pelos instrumentos coletivos; assim, a objetivação terminal talvez não corresponda exatamente à escolha original. Será conveniente retomar a análise regressiva de maneira mais minuciosa, estudar o campo instrumental para determinar os desvios possíveis, utilizar nossos conhecimentos gerais sobre as técnicas contemporâneas do Saber, rever o desenrolar da vida para examinar a evolução das escolhas e das ações, sua coerência ou incoerência aparente. *Santo Antão* exprime Flaubert inteiramente, na pureza e em todas as contradições de seu projeto original: mas *Santo Antão* é um malogro; Bouilhet e Maxime du Camp o condenam sem apelação; obrigam-no a "contar uma história". O desvio está aí: Flaubert conta uma historieta, mas põe *tudo* dentro dela, o céu e o inferno, ele próprio, Santo Antão, etc. A obra monstruosa e esplêndida que daí resulta e onde ele se objetiva e se aliena é *Madame Bovary*. Assim, a volta à biografia mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo que confirma a hipótese (do projeto original) revelando a curva da vida e sua continuidade. Definiremos o método de aproximação existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto na sua totalização); com efeito, quando o objeto é *reencontrado* em sua profundidade e em sua singularidade, em lugar de permanecer exterior à totalização (como era até aí, o que os marxistas tomavam como sua integração na história), ele entra imediatamente em contradição com ela: numa palavra, a simples justaposição inerte da época e do objeto ocasiona bruscamente um conflito vivo. Se definirmos negligentemente Flaubert como realista e se decidirmos que o realismo convinha ao público do Segundo Império (o que permitirá fazer uma teoria brilhante e perfeitamente falsa sobre a evolução do realismo entre 1857 e 1957), não chegaremos a compreender nem esse estranho monstro que é *Madame Bovary* nem o autor, nem o público. Enfim, uma vez mais, operaremos com fantasmas. Mas, se tivemos o cuidado — por um estudo que deve ser longo e difícil — de mostrar neste romance a objetivação do subjetivo e sua alienação, enfim, se o apreendemos no sentido concreto que ele ainda conserva no momento em que escapa ao seu autor e *ao mesmo tempo,* de fora, como objeto que deixamos desenvolver-se em liberdade, ele entra bruscamente em oposição à realidade objetiva que terá para a opinião, para os magistrados, para os escritores contemporâneos. É o momento de voltar à época e de nos colocar, por exemplo, esta questão muito simples: havia então uma escola realista; Courbet na pintura, Duranty, na literatura, eram seus representantes. Duranty amiúde expunha sua doutrina e redigia manifes-

tos; Flaubert detestava o realismo e repetiu toda a sua vida que não amava senão a pureza absoluta da arte; *por que* o público decidiu de imediato que era Flaubert o realista e por que amou nele este *realismo,* isto é, esta admirável confissão truncada, este lirismo disfarçado, esta metafísica subentendida; por que apreciou como um admirável caráter de mulher (ou como uma impiedosa descrição da mulher) o que não era no fundo senão um pobre homem disfarçado? É preciso então perguntar-se *que espécie de realismo* este público exigia ou, se o preferirmos, que espécie de literatura ele exigia sob este nome e por que a exigia. Este último momento é capital: é muito simplesmente o da alienação. Pelo êxito que lhe confere sua época, Flaubert vê roubarem-lhe a obra, não a reconhece mais, lhe é estranha; de um golpe ele perde sua própria existência objetiva. Mas ao mesmo tempo sua obra ilumina a época com uma nova luz: ela permite colocar uma nova questão à História: que época podia ser esta para que exigisse *este* livro e para que nele reencontrasse mentirosamente sua própria imagem. Aqui estamos no verdadeiro momento da ação histórica ou do que denominarei de bom grado o mal-entendido. Mas não é aqui o lugar de desenvolver este novo passo. Basta dizer, para concluir, que o homem e seu tempo serão integrados na totalização dialética quando tivermos demonstrado como a História supera esta contradição.

3.º Portanto o homem define-se pelo seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto. O projeto não deve confundir-se com a vontade, que é uma entidade abstrata, ainda que ele possa revestir uma forma voluntária em certas circunstâncias. Esta relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não ele, esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela *praxis,* é a nossa estrutura própria: não sendo uma vontade, tampouco é uma carência ou uma paixão, mas nossas carências como nossas paixões ou como o mais abstrato de nossos pensamentos participam dessa estrutura: estão sempre *fora de si mesmos em direção a. . .* É o que chamamos a existência e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma total arrancada a partir de si. Como este impulso em direção da objetivação toma formas diversas segundo os indivíduos, como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das quais realizamos algumas com exclusão de outras, chamamo-lo também de escolha ou de liberdade. Mas enganar-se-iam muito aqueles que nos acusassem de introduzir aqui o irracional, de inventar um "começo primeiro" sem elo com o mundo, ou de dar ao homem uma liberdade-fetiche. Esta censura, com efeito, só poderia emanar de uma filosofia mecanicista: os que no-la endereçassem, é que gostariam de *reduzir a praxis,* a criação, a invenção à reprodução do dado elementar de nossa vida, é que gostariam de *explicar* a obra, o ato ou a atitude pelos fatores que os condicionam; seu desejo de explicação esconderia a vontade de assimilar o complexo ao simples, de negar a especificidade das estruturas e de reduzir a mudança à identidade. É recair ao nível do determinismo cientificista. O método dialético, ao contrário, recusa-se a *reduzir;* ele percorre o caminho inverso: ultrapassa conservando; mas os termos da contradição ultrapassada não podem dar conta nem do próprio ultrapassamento, nem da síntese ulterior: é esta, ao contrário, que os ilumina e que permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base é apenas um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; é, ao contrário, a escolha que é preciso interrogar se quisermos explicá-los em seus pormenores, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta *neste caso* a generalidade) e compreender como foram vividos. É a obra ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento. Flaubert, por sua escolha de escrever, revela-

nos o sentido de seu medo infantil da morte; e não o inverso. Por ter desconhecido tais princípios, o marxismo contemporâneo não se permitiu compreender as significações e os valores. Pois é tão absurdo reduzir a significação de um objeto à pura materialidade inerte deste próprio objeto quanto querer deduzir o direito do fato. O sentido de uma conduta e o seu valor não podem ser apreendidos senão em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis desvelando o dado.

O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significante, já que nunca se pode compreender o menor dos seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro. É, além do mais, um criador de signos, na medida em que, sempre adiante de si mesmo, ele utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros. Mas ambas as operações se reduzem à pura e simples operação: superar as condições presentes em direção de sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção de uma ausência é a mesma coisa. O homem constrói signos porque ele é significante em sua própria realidade, e é significante porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.

Para apreender o sentido de uma conduta humana, é preciso dispor do que os psiquiatras e os historiadores alemães denominaram "compreensão". Mas não se trata aí nem de um dom particular, nem de uma faculdade especial de intuição: este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais. É originalmente progressivo. Compreendo o gesto de um amigo que se dirige para a janela a partir da situação material em que ambos estamos: é, por exemplo, porque faz muito calor. Ele vai nos "dar ar". Esta ação não está inscrita na temperatura, ela não é "desencadeada" pelo calor como por um "estímulo" que provoca reações em cadeia: trata-se de uma conduta sintética, que unifica sob meus olhos o campo prático onde nos encontramos ambos, unificando-se a si mesma; os movimentos são novos, adaptam-se à situação, aos obstáculos particulares: é que as montagens apreendidas são esquemas motores *abstratos* e insuficientemente determinados, eles se determinam na unidade da empresa: é preciso afastar esta mesa; depois, a janela é de batentes, de guilhotina, de corrediças ou talvez — se estamos no estrangeiro — de uma espécie que nos é ainda desconhecida. De qualquer maneira, para superar a sucessão dos gestos e perceber a unidade que se dão a si mesmos, é preciso que eu mesmo sinta a atmosfera superaquecida como uma carência de refrigério, como uma exigência de ar, isto é, que eu mesmo seja a superação vivida de nossa situação material. Na sala, portas e janelas não são jamais realidades totalmente passivas: o trabalho dos outros lhes deu seu sentido, tornou-as instrumentos, possibilidades *para um outro* (qualquer). Isto significa que já as *compreendo* como estruturas instrumentais e como produtos de uma atividade dirigida. Mas o movimento de meu amigo explica as indicações e as designações cristalizadas nestes produtos; seu comportamento revela-me o campo prático como um "espaço hodológico" e, inversamente, as indicações contidas nos utensílios tornam-se o sentido cristalizado que me permite compreender a empresa. Sua conduta *unifica* a sala e a sala define sua conduta.

Tanto se trata aí de uma superação enriquecedora *para nós dois,* que esta conduta, em lugar de se esclarecer de início pela situação material, pode revelar-ma: absorvido num trabalho em colaboração, numa discussão, eu sentia o calor como um mal-estar confuso e sem nome; no gesto de meu amigo, vejo ao mesmo tempo sua intenção prática e o sentido de meu mal-estar. O movimento da compreensão é simultaneamente progres-

sivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonto em direção à condição original). De resto, o próprio ato é que definirá o calor como intolerável: se não movemos um dedo é que a temperatura é suportável. Assim, a unidade rica e complexa da empresa nasce da condição mais pobre e volta-se sobre ela para esclarecê-la. Ao mesmo tempo, aliás, mas numa outra dimensão, meu amigo revela-se pelo seu comportamento: se ele se levantou gravemente, antes de começar o trabalho, ou a discussão, para entreabrir a janela, este gesto remete a objetivos mais gerais (vontade de se mostrar metódico, de desempenhar o papel de um homem ordeiro ou real amor pela ordem); parecerá bem diferente se se levantar subitamente, de um salto, para abrir inteiramente a janela como se sufocasse. E isto também, para que eu possa compreendê-lo, é preciso que minhas próprias condutas, no seu movimento projetivo, me informem a respeito de minha profundidade, isto é, sobre meus objetivos mais vastos e sobre as condições que correspondem à escolha desses objetivos. Assim, a *compreensão* nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso.

Precisamente porque somos *pro-jeto,* a compreensão pode ser inteiramente regressiva. Se nem um nem outro tivéssemos tomado consciência da temperatura, um terceiro, que acabasse de entrar, diria certamente: "A discussão absorve-os de tal maneira que se estão sufocando". Esta pessoa, desde a sua entrada na sala, viveu o calor como uma carência, como uma vontade de arejar, de refrescar; imediatamente, a janela fechada assumiu para ela uma significação: não porque iam abri-la, mas, muito pelo contrário, porque não a haviam aberto. O quarto fechado e superaquecido revela-lhe um ato que não foi feito (e que estava indicado como possibilidade permanente pelo trabalho sedimentado nos utensílios presentes). Mas esta ausência, esta objetivação do não-ser, só encontrará verdadeira consistência se servir de revelador a uma empresa positiva: através do ato a fazer e não feito, esta testemunha descobrirá a paixão que empenhamos na discussão. E se nos chama, rindo, de "ratos de biblioteca", encontrará significações mais gerais ainda para nossa conduta e nos esclarecerá na nossa profundidade. Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos. Indicam por si mesmos seu modo de emprego e mal disfarçam o projeto real dos que os fizeram tais *para nós* e que se endereçam a nós através deles; mas a sua ordenação particular, em tal ou qual circunstância, retraça-nos uma ação singular, um projeto, um acontecimento. O cinema utilizou tanto esse processo que se tornou clichê: mostra-se um jantar que começa e, depois, corta-se; algumas horas mais tarde, na peça solitária, copos caídos, garrafas vazias, pontas de cigarro juncando o solo, indicarão por si sós que os convivas se embriagaram. Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto mas se inscrevem por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significante e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens através das estruturas de nossa sociedade. Mas estas significações não nos aparecem senão na medida em que nós mesmos somos significantes. Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: não é senão um momento de nossa *praxis,* uma maneira de viver, na luta ou na conivência, a relação concreta e humana que nos une a ele.

Entre essas significações, existem as que nos reenviam a uma situação vivida, a uma conduta, a um acontecimento coletivo: seria o caso, se se quiser, desses copos quebrados que são encarregados, na tela, de nos traçar a história de uma noitada de orgia. Outras são simples indicações: uma flecha numa parede, num corredor do metrô. Outras se refe-

rem a "coletivos". Outras são símbolos: a realidade significada está presente nelas como a nação na bandeira. Outras são declarações de utensilidade; objetos propõem-se a mim como *meios* — uma faixa de segurança na rua, um abrigo, etc. Outras, que apreendemos sobretudo — mas nem sempre — através das condutas visíveis e atuais dos homens reais, são simplesmente *fins*.

Cumpre rejeitar resolutamente o pretenso "positivismo" que impregna o marxismo de hoje e que o coage a negar a existência destas últimas significações. A mistificação suprema do positivismo é que pretende abordar a experiência social sem *a priori*, quando decidiu desde o início negar uma de suas estruturas fundamentais e substituí-la pelo seu contrário. Era legítimo que as ciências da natureza se libertassem do antropomorfismo que consiste em emprestar propriedades humanas a objetos inanimados. Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo na antropologia: que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que *reconhecer-lhe propriedades humanas?* A simples inspeção do campo social deveria ter feito descobrir que a relação aos fins é uma estrutura permanente das empresas e que é *nessa relação* que os homens reais julgam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos. Dever-se-ia ter constatado, então, que nossa compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins. Aquele que olha de longe um homem trabalhando e que diz: "Não compreendo o que ele faz", será esclarecido quando puder unificar os momentos disjuntos desta atividade graças à previsão do resultado visado. Melhor ainda: para lutar, para enganar o adversário, é preciso dispor de vários sistemas de fins ao mesmo tempo. Daremos a uma finta sua verdadeira finalidade (que é, por exemplo, obrigar o boxeador a levantar sua guarda) se descobrirmos e rejeitarmos, ao mesmo tempo, sua finalidade aparente (lançar um direto de esquerda à arcada superciliar). Os duplos, triplos sistemas de fins que os outros utilizam condicionam tão rigorosamente nossa atividade quanto nossos fins próprios; um positivista que, na vida prática, conservasse seu daltonismo teológico não poderia viver muito tempo. É verdade que numa sociedade inteiramente alienada, em que "o capital aparece cada vez mais como um poder social do qual o capitalista é o funcionário",[52] os fins manifestos podem disfarçar a necessidade profunda de uma evolução ou de um mecanismo montado. Mas, mesmo então, o fim como significação do projeto vivido de um homem ou de um grupo de homens permanece real, na própria medida em que, como diz Hegel, a aparência enquanto aparência possui uma realidade; será, pois, conveniente, tanto nesse caso como nos precedentes, determinar seu papel e sua eficácia prática. Mostrarei mais adiante como a estabilização dos preços, num mercado competitivo, *reifica* a relação entre o vendedor e o comprador. Gentilezas, hesitações, pechinchas, tudo isto é desarticulado, recusado, porque a parada já foi decidida; e, entretanto, cada um desses *gestos* é vivido por seu autor como um ato; não há dúvida de que esta atividade cai no domínio da pura representação. Mas a possibilidade permanente de que um fim seja transformado em ilusão caracteriza o campo social e os modos da alienação: ela não tira ao fim sua estrutura irredutível. Melhor ainda, as noções de alienação e de mistificação não têm precisamente sentido senão na medida em que roubam os fins e os desqualificam. Há, pois, duas concepções que se deve evitar confundir: a primeira, a de numerosos sociólogos americanos e de alguns marxistas franceses, substitui tolamente os dados da experiência por um causalismo abstrato ou algu-

[52] Marx: *Das Kapital* III, t. 1, p. 293. (N. do A.)

mas formas metafísicas ou conceitos como os de motivação, de atitude ou de papel, que só têm sentido associados a uma finalidade; a segunda reconhece a existência de fins em todo lugar em que se encontram e limita-se a declarar que alguns deles podem ser neutralizados no seio do processo de totalização histórica. [53] É a posição do marxismo real e do existencialismo. O movimento dialético que vai do condicionamento objetivo à objetivação permite, com efeito, compreender que os fins da atividade humana não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato: representam simplesmente a superação e a manutenção do dado num ato que vai do presente em direção ao futuro; o fim é a própria objetivação, na medida em que constitui a lei dialética de uma conduta humana e a unidade de suas contradições interiores. E a presença do futuro no coração do presente nada tem de surpreendente se considerarmos que o fim se enriquece ao mesmo tempo que a própria ação; ele supera esta ação na medida em que dela faz a unidade, mas o conteúdo desta unidade nunca é mais concreto nem mais explícito do que o é no mesmo instante a empresa unificada. De dezembro de 1851 a 30 de abril de 1856, *Madame Bovary* constituía a unidade real de todas as ações de Flaubert. Mas isto não significa que a obra precisa e concreta, com todos os seus capítulos e todas as suas frases, figurasse em 1851, ainda que como uma enorme ausência, no coração da vida do escritor. O fim transforma-se, passa do abstrato ao concreto, do global ao pormenorizado; ele é, a cada momento, a unidade atual da operação, ou, se se prefere, a unificação em ato dos meios: sempre *do outro lado do presente,* ele não é no fundo senão *o próprio presente visto de seu outro lado.* Entretanto, ele contém em suas estruturas relações com um futuro mais afastado: o objetivo imediato de Flaubert, que é terminar este parágrafo, ilumina-se a si mesmo pelo objetivo longínquo que resume toda a operação: produzir *este livro.* Mas, quanto mais o resultado visado for totalização, mais ele é abstrato. Flaubert escreve de início a seus amigos: "Eu queria escrever um livro que fosse... desta maneira... daquela maneira..." As frases obscuras que ele usa então têm certamente mais sentido para o autor do que para nós, mas elas não dão nem a estrutura nem o conteúdo real da obra. Não deixarão, entretanto, de servir de quadro a todas as pesquisas ulteriores, ao plano, à escolha dos personagens: "O livro que devia ser... isto e aquilo" é também *Madame Bovary.* Assim, no caso de um escritor, o fim imediato de seu trabalho presente só se esclarece em relação a uma hierarquia de significações (isto é, de fins) futuras, das quais cada uma serve de quadro à precedente e de conteúdo à seguinte. O fim se enriquece no decorrer da empresa, desenvolve e supera suas contradições com a própria empresa; terminada a objetivação, a riqueza concreta do objeto produzido supera infinitamente a do fim (tomado como hierarquia unitária dos sentidos) em qualquer momento do passado em que o consideremos. Mas é precisamente porque o objeto não é mais um fim: ele é o produto "em pessoa" de um trabalho e existe no mundo, o que implica uma infinidade de relações novas (de seus elementos, uns com os outros, no novo meio da objetividade — dele mesmo com os outros objetos culturais —, dele mesmo como produto cultural com os homens). Tal como é, entretanto, em sua realidade de produto objetivo, reenvia neces-

[53] A contradição entre a realidade de um fim e sua inexistência objetiva aparece todos os dias. Para citar apenas o exemplo cotidiano de um combate singular, o boxeador que, enganado por uma finta, levanta sua guarda para proteger os olhos, persegue realmente um fim; mas, para o adversário que quer castigar-lhe o estômago, isto é, em si ou objetivamente, este fim torna-se o *meio* de dar-lhe o soco. Fazendo-se sujeito, o boxeador inábil realizou-se como objetivo. Seu fim tornou-se cúmplice do fim de seu adversário. É fim e meio a um só tempo. Ver-se-á, na *Crítica da Razão Dialética,* que a "atomização das massas" e a recorrência contribuem, ambas, para voltar os fins contra aqueles que os põem. (N. do A.)

sariamente a uma operação decorrida, desaparecida, de que foi o fim. E se não regredíssemos continuamente (mas vaga e abstratamente) no decorrer da leitura, até os desejos e os fins, até a empresa total de Flaubert, *fetichizaríamos* muito simplesment o livro (o que aliás acontece freqüentemente) da mesma maneira que uma mercadoria, considerando-o uma coisa que fala e não a realidade de um homem objetivada pelo seu trabalho. De qualquer maneira, para a regressão compreensiva do leitor, a ordem é inversa: o concreto totalizador é o livro; a vida e a empresa, como passado morto que se afasta, escalonam-se em séries de significações que vão das mais ricas às mais pobres, das mais concretas às mais abstratas, das mais singulares às mais gerais e que, por sua vez, nos reenviam do subjetivo ao objetivo.

Se recusarmos ver o movimento dialético original no indivíduo e em sua empresa de produzir sua vida, de objetivar-se, será necessário renunciar à dialética ou torná-la a lei imanente da História. Vimos estes dois extremos: por vezes, em Engels, a dialética explode, os homens chocam-se como moléculas físicas, a resultante de todas estas agitações contrárias é uma *média;* só que um resultado médio não pode tornar-se por si só aparelho ou processo, registra-se passivamente, não se impõe, ao passo que o capital, "como poder social alienado, autônomo, enquanto objeto e enquanto poder do capitalismo, *opõe-se* à sociedade por intermédio deste objeto" *(Das Kapital,* t. III, p. 293); para evitar o resultado médio e o fetichismo stalinista das estatísticas, marxistas não-comunistas preferiram dissolver o homem concreto nos objetivos sintéticos, estudar as contradições e os movimentos dos coletivos enquanto tais: nada ganharam, a finalidade refugia-se nos conceitos que tomam de empréstimo ou que forjam, a burocracia torna-se uma pessoa, com suas empresas, seus projetos, etc., ela atacou a democracia húngara (outra pessoa), porque não podia tolerar. . . e com a intenção de. . . etc. Escapa-se ao determinismo cientificista para cair no idealismo absoluto.

Na verdade, o texto de Marx mostra que ele compreendera admiravelmente a questão; o capital opõe-se à sociedade, diz ele. E, entretanto, é um poder social. A contradição explica-se pelo fato de que ele tornou-se objeto. Mas este objeto, que não é "média social", mas, ao contrário, "realidade anti-social", não se mantém como tal senão na medida em que é sustentado e dirigido pelo poder real e ativo *do capitalista* (o qual, por sua vez, é inteiramente possuído pela objetivação alienada de seu próprio poder: pois este é objeto de outras superações por outros capitalistas). Tais relações são moleculares porque *não há* senão indivíduos e relações singulares entre eles (oposição, aliança, dependência, etc.); mas elas não são mecânicas, porque não se trata *em nenhum caso* do choque de simples inércias: na própria unidade de sua empresa, cada um supera o outro e incorpora-o a título de meio (e vice-versa), cada par de relações unificadoras é, por sua vez, superado pela empresa de um terceiro. Assim, a cada nível, constituem-se hierarquias de fins envolventes e envolvidos, das quais as primeiras roubam as significações dos últimos e os últimos pretendem fazer explodir os primeiros. Cada vez que a empresa de um homem ou de um grupo de homens se torna objeto para outros homens que a superam em direção de seus fins e para o conjunto da sociedade, esta empresa guarda sua finalidade como sua unidade real e torna-se para aqueles mesmos que a fazem um objeto exterior (veremos mais adiante algumas condições gerais desta alienação) que tende a dominá-los e a sobreviver-lhes. Assim, constituem-se sistemas, aparelhos, instrumentos que são ao mesmo tempo objetos reais possuindo bases materiais de existência e *processos* que perseguem — na sociedade e amiúde contra eles — fins que não são mais de nin-

guém, mas que, como objetivação alienante de fins realmente perseguidos, se tornam a unidade objetiva e totalizante dos *objetos coletivos.* O processo do capital só oferece esse rigor e essa necessidade numa perspectiva que faz dele não uma estrutura social nem um regime, mas um *aparelho* material cujo movimento impiedoso é o avesso de uma infinidade de *superações* unificadoras. Será, pois, conveniente recensear, numa sociedade dada, os fins vivos que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade que tiram dela sua unidade e que acabam por tornar-se o essencial, por impor seus quadros e suas leis, a todas as nossas empresas.[54] O campo social está cheio de atos sem autor, de construções sem construtor: se redescobrirmos no homem sua humanidade verdadeira, isto é, o poder de fazer a história perseguindo seus próprios fins, *então,* em período de alienação, veremos que o inumano apresenta-se sob as aparências do humano e que os "coletivos", perspectivas de fuga através dos homens, retêm em si a finalidade que caracteriza as relações humanas.

Isto não significa, bem entendido, que tudo seja finalidade pessoal ou impessoal. As condições materiais impõem sua necessidade de fato: *o fato* é que não há carvão na Itália; toda a evolução industrial deste país no século XIX e no século XX depende deste dado irredutível. Mas, Marx insistiu freqüentemente nisto, os dados geográficos (ou outros) só podem agir no quadro de uma sociedade dada em conformidade com suas estruturas, com seu regime econômico, com as instituições que ela se ofereceu. Que quer dizer isto, senão que a necessidade de fato só pode ser apreendida através das construções humanas? A indissolúvel unidade dos "aparelhos" — estas monstruosas construções sem autor em que o homem se perde e que lhe escapam sem cessar —, de seu funcionamento rigoroso, de sua finalidade invertida (que se deveria, creio, chamar de *contrafinalidade),* das necessidades puras ou "naturais" e da luta furiosa dos homens alienados, esta indissolúvel unidade deve surgir a todo investigador que quer compreender o mundo social. Tais objetos estão diante de seus olhos: antes de mostrar os condicionamentos infra-estruturais, ele deve impor-se vê-los como são, sem negligenciar qualquer uma de suas estruturas; pois ser-lhe-á necessário dar conta de tudo da necessidade e da finalidade tão estranhamente emaranhadas; será necessário que destaque, ao mesmo tempo, as contrafinalidades que nos dominam e que mostre as empresas mais ou menos concertadas que as exploram ou que se lhes opõem. Tomará o dado tal como ele se manifesta, com seus fins visíveis, antes mesmo de saber se tais fins exprimem a intenção de uma pessoa real. Tanto mais facilmente quanto dispõe de uma filosofia, de um ponto de vista, de uma base teórica de interpretação e de totalização, ele se imporá abordá-los num espírito de empirismo absoluto e os deixará desenvolver-se, entregar por si próprios o seu sentido imediato, na intenção de *aprender* e não de *reencontrar.* É neste livre desenvolvimento que se

[54] A peste negra fez subir os salários agrícolas da Inglaterra. Ela obteve, portanto, o que apenas poderia obter uma ação combinada dos camponeses (aliás inconcebível na época). Donde vem esta eficácia *humana* de um flagelo? É que seu lugar, sua extensão, suas vítimas, foram de antemão escolhidos pelo regime: os proprietários fundiários estão ao abrigo em seus castelos; a multidão dos camponeses é o meio ideal para a propagação do mal. A peste só age como um *exagero* das relações de classe, ela *escolhe:* castiga a miséria, poupa os ricos. Mas o resultado dessa finalidade invertida associa-se ao que queriam atingir os anarquistas (quando contavam com o malthusianismo operário para provocar a alta dos salários): a penúria da mão-de-obra — resultado sintético e coletivo — obriga os barões a pagar mais. As populações tiveram bastante razão em personalizar este flagelo, em chamá-lo "a Peste". Mas sua unidade reflete, pelo avesso, a unidade dilacerada da sociedade inglesa. (N. do A.)

encontram as condições e o primeiro esboço de uma *situação* do objeto em relação ao conjunto social e de sua totalização, no interior do processo histórico. [55]

[55] Hoje em dia está na moda, em certa filosofia, reservar às instituições (tomadas no sentido mais amplo) a função significante e reduzir o indivíduo (exceto em alguns casos excepcionais) ou o grupo concreto ao papel de *significado.* Isto é verdade na medida em que, por exemplo, o coronel de uniforme que vai à caserna é *significado* em sua função e em seu posto pela sua vestimenta e seus atributos distintivos. De fato, percebo o signo antes do homem, vejo *um* coronel que atravessa a rua. Isto é verdade ainda na medida em que o coronel entra *em seu papel* e se entrega diante de seus subordinados às danças e às mímicas que significam a autoridade. Danças e mímicas são aprendidas; são significações que ele próprio não produz e que se limita a reconstituir. Pode-se estender estas considerações aos trajes civis, à atitude. A roupa feita que se compra nas Galerias Lafayette é, por si mesma, uma significação. E, bem entendido, o que ela significa é a época, a condição social, a nacionalidade e a idade de quem a veste. Mas não se deve jamais esquecer — sob pena de renunciar a toda compreensão dialética do social — que o inverso é também inteiramente verdadeiro: a maioria dessas significações objetivas que parecem existir por si sós e que aderem a homens particulares foi também criada por homens. E aqueles mesmos que delas se revestem e as apresentam aos outros não podem aparecer como significados *sendo ao se fazer em significantes,* isto é: tentando objetivar-se *através* das atitudes e dos papéis que a sociedade lhes impõe. Aqui ainda os homens *fazem a história* na base de condições anteriores. Todas as significações são retomadas e superadas pelo indivíduo em direção da inscrição, nas coisas, de sua própria significação *total;* o coronel só se faz coronel significado para significar-se a si mesmo (isto é, uma totalidade que considera mais complexa); o conflito entre Hegel e Kierkegaard encontra sua solução no fato de que o homem não é nem significante nem significado, mas *ao mesmo tempo* (como o absoluto-sujeito de Hegel, mas em outro sentido) significado-significante e significante-significado. (N. do A.)

Conclusão

Desde Kierkegaard, certo número de ideólogos, no esforço por distinguir o ser do saber, foram levados a melhor descrever o que poderíamos chamar de "região ontológica" das existências. Sem prejulgar os dados da psicologia animal e da psicobiologia, é óbvio que a *presença-no-mundo* descrita por estes ideólogos caracteriza um setor — ou talvez mesmo o conjunto — do mundo animal. Mas, neste universo vivo, o homem ocupa *para nós* um lugar privilegiado. De início, porque ele pode ser histórico, [56] isto é, definir-se sem cessar pela sua própria *praxis* através das mudanças sofridas ou provocadas e de sua interiorização, e, depois, pela própria superação das relações interiorizadas. Em seguida, porque ele se caracteriza como *o existente que somos.* Neste caso, ocorre que quem interroga é precisamente o interrogado ou, se se prefere, a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu próprio ser. É evidente que este "estar-em-questão" deve ser tomado como uma determinação da *praxis* e que a contestação teórica não intervém senão a título de momento abstrato do processo total. De resto, o próprio conhecimento é forçosamente prático: ele muda o conhecido. Não no sentido do racionalismo clássico. Mas como a experiência, em microfísica, transforma necessariamente seu objeto.

Reservando-nos estudar, no setor ontológico, este existente privilegiado (privilegiado *para nós)* que é o homem, é óbvio que o existencialismo coloca ele mesmo a questão de suas relações fundamentais com o conjunto das disciplinas que costumamos reunir sob o nome de *antropologia.* E — ainda que seu campo de aplicação seja teoricamente mais amplo — ele é a própria antropologia, enquanto ela procura fornecer-se um fundamento. Notemos, com efeito, que o problema é aquele mesmo que Husserl definia a propósito das ciências em geral: a mecânica clássica *utiliza* o espaço e o tempo como meios homogêneos e contínuos, mas ela não *se interroga* nem sobre o tempo, nem sobre o espaço, nem sobre o movimento. Da mesma maneira, as ciências do homem *não se interrogam* sobre o homem: elas estudam o desenvolvimento e as relações dos fatos humanos e o homem aparece como um meio significante (determinável por significações) no qual se constituem fatos particulares (estruturas de uma sociedade, de um grupo, evolução das instituições, etc.). Assim, mesmo que supuséssemos que a experiência nos tivesse fornecido a coleção completa dos fatos concernentes a um grupo qual-

[56] Não se deveria definir o homem pela historicidade — pois há sociedades sem história —, mas pela possibilidade permanente de viver *historicamente* as rupturas que subvertem, às vezes, as sociedades de repetição. Esta definição é necessariamente *a posteriori,* isto é, ela nasce no seio de uma sociedade histórica e é por si própria o resultado de transformações sociais. Mas volta a aplicar-se às sociedades sem história da mesma maneira que a própria história se volta sobre elas para transformá-las — inicialmente pelo exterior e, em seguida, na e pela interiorização da exterioridade. (N. do A.)

quer e que as disciplinas antropológicas tivessem ligado tais fatos por relações objetivas e rigorosamente definidas, a "realidade humana" não nos seria mais acessível, enquanto tal, do que o espaço da geometria ou da mecânica, pela razão fundamental de que a pesquisa não visa a revelá-la. mas a constituir leis e a trazer à luz relações funcionais ou processos.

Mas, na medida em que a antropologia, a um dado momento de seu desenvolvimento, percebe que nega o homem (por recusa sistemática do antropomorfismo) ou que ela o pressupõe (como o faz o etnólogo a cada instante), exige implicitamente saber qual é o *ser* da realidade humana. Entre um etnólogo ou um sociólogo — para quem a história não é muito freqüentemente senão um movimento que altera as linhas — e um historiador — para quem a própria permanência das estruturas é perpétua mudança —, a diferença é essencial e a oposição tem sua origem muito menos na diversidade dos métodos [57] do que numa contradição mais profunda que raia o sentido mesmo da realidade humana. Se a antropologia deve ser um todo organizado, deve superar essa contradição — cuja origem não reside num *Saber* mas na própria realidade — e se constituir, por si mesma. como antropologia estrutural *e* histórica.

Esta tarefa de integração seria fácil se pudéssemos trazer à luz algo como uma *essência humana,* isto é, um conjunto fixo de determinações a partir das quais poder-se-ia designar um lugar definido aos objetos estudados. Mas há acordo entre a maioria dos investigadores quanto a um ponto: a diversidade dos grupos — considerados do ponto de vista sincrônico — e a evolução discrônica das sociedades proíbem fundar a antropologia sobre um saber conceptual. Seria impossível encontrar uma "natureza humana" comum ao Muria — por exemplo — e ao homem histórico de nossas sociedades contemporâneas. Mas inversamente, uma comunicação real e, em certas situações, uma compreensão recíproca se estabelecem ou podem estabelecer-se entre existentes tão distintos (por exemplo, entre o etnólogo e os jovens Muria que falam de seu *gothul).* É para levar em conta esses dois caracteres opostos (nada de *natureza* comum, comunicação sempre possível) que o movimento da antropologia suscita de novo, e de uma maneira nova, a "ideologia" da existência.

Esta, com efeito, considera que a realidade humana, na medida em que *se faz,* escapa ao saber direto. As determinações da pessoa só aparecem numa sociedade que se constrói sem cessar designando a cada um de seus membros um trabalho, uma relação com o produto de seu trabalho e das relações de produção com os outros membros, tudo num incesssante movimento e totalização. Mas tais determinações, por seu turno, são sustentadas, interiorizadas e vividas (na aceitação ou na recusa) por um *projeto pessoal* que tem dois caracteres fundamentais: ele não pode em caso algum definir-se por conceitos; enquanto projeto *humano,* é sempre *compreensível* (de direito, senão de fato). *Explicitar* esta compreensão não conduz de maneira alguma a encontrar as noções abstratas cuja combinação poderia restituí-la no Saber conceptual, mas reproduzir por si mesma o movimento dialético que parte dos dados recebidos e se eleva à atividade significante. Esta compreensão que não se distingue da *praxis* é ao mesmo tempo a existência imediata (já que ela se produz como o movimento da ação) e o fundamento de um conhecimento indireto da existência (já que compreende a existência do outro).

Por conhecimento indireto deve-se entender o resultado da reflexão sobre a existência. Este conhecimento é indireto no sentido de que é pressuposto por todos os conceitos

[57] Numa antropologia racional, eles poderiam ser coordenados e integrados. (N. do A.)

da antropologia, quaisquer que sejam, sem ser ele próprio o objeto de conceitos. Qualquer que seja a disciplina considerada, suas mais elementares noções seriam *incompreensíveis* sem a *imediata compreensão* do *projeto* que as subtende, da negatividade como base do projeto, da transcendência como existência fora-de-si em relação com o Outro-que-si-mesmo e o Outro-que-o-homem, da superação como mediação entre o dado recebido e a significação prática, da *carência,* enfim, como ser-fora-de-si-no-mundo de um organismo prático. [58] Inutilmente procura-se disfarçá-la por um positivismo mecanicista, por um "gestaltismo" coisista: ela permanece e sustenta o discurso. A própria dialética — que não poderia ser objeto de conceitos, porque o seu movimento os engendra e os dissolve a todos — só aparece, como História e como Razão histórica, sobre o fundamento da existência, pois ela é por si mesma o desenvolvimento da *praxis* e a praxis é em si mesma inconcebível sem a *carência,* a *transcendência* e o *projeto.* A utilização mesma destes vocábulos para designar a existência nas estruturas de seu desvendamento nos indica que ela é suscetível de *denotação.* Mas a relação do signo ao significado não pode ser concebida aqui na forma de uma significação empírica: o movimento significante — na medida em que a linguagem é, ao mesmo tempo, uma atitude imediata de cada um em relação a todos e um produto humano — é ele próprio projeto. Isto significa que o projeto existencial estará na palavra que o denotará, não como o significado — que, por princípio, está *fora* —, mas como o seu fundamento original e sua estrutura mesma. E, sem dúvida, a própria palavra *linguagem* tem uma significação conceitual: uma parte da linguagem pode designar o todo conceitualmente. Mas a linguagem não está na palavra como a realidade que funda toda nominação; é antes o contrário, e toda palavra é toda a linguagem. A palavra "projeto" designa originalmente certa atitude humana ("fazem-se" projetos) que supõe como seu fundamento o pro-jeto, estrutura existencial; e esta palavra, enquanto palavra, não é ela própria possível senão como efetuação particular da realidade humana enquanto ela é pro-jeto. Neste sentido, ela não manifesta por si mesma o projeto de que emana, senão à maneira pela qual a mercadoria retém em si e nos reenvia o trabalho humano que a produziu. [59]

Entretanto, trata-se aqui de um processo perfeitamente racional: com efeito, a palavra, ainda que designe regressivamente seu ato, reenvia à compreensão fundamental da realidade humana em cada um e em todos; e esta compreensão, sempre atual, é dada em toda *praxis* (individual ou coletiva), embora numa forma não sistemática. Assim as palavras — mesmo as que não tentam reenviar regressivamente ao ato dialético fundamental — contêm uma indicação regressiva que reenvia à compreensão desse ato. E aquelas que tentam desvelar explicitamente as estruturas existenciais limitam-se a denotar regressivamente o ato reflexivo enquanto é uma estrutura da existência e uma operação prática que a existência efetua sobre si mesma. O irracionalismo original da tentativa kierkegaardiana desaparece inteiramente para dar lugar ao antiintelectualismo. O conceito, com efeito, visa ao objeto (quer este objeto esteja fora do homem ou nele) e, precisamente por isso, ele é Saber intelectual. [60] Na linguagem, em outras palavras, o homem se designa

[58] Não se trata de negar a prioridade fundamental da carência; nós a citamos por último, ao contrário, para marcar que resume nela todas as estruturas existenciais. Em seu pleno desenvolvimento, a carência é transcendência e negatividade (negação de negação enquanto se produz como falta procurando negar-se), portanto *superação-em-direção-de* (pro-jeto rudimentar). (N. do A.)

[59] E isto deve ser, de início — em nossa sociedade —, sob forma de fetichização da palavra. (N. do A.)

[60] O erro seria, aqui, acreditar que a compreensão reenvia ao *subjetivo.* Pois *subjetivo* e *objetivo* são dois caracteres opostos e complementares do homem *enquanto objeto de saber.* De fato, trata-se da própria ação *enquanto ação,* isto é, distinta por princípio dos resultados (objetivos e subjetivos) que engendra. (N. do A.)

enquanto é o objeto do homem. Mas, no esforço por encontrar a fonte de todo signo e, por conseguinte, de toda objetividade, a linguagem volta-se sobre si mesma para indicar os momentos de uma compreensão perpetuamente em ato, já que nada mais é do que a existência. Dando nomes a esses momentos, não os transformamos em Saber — já que este concerne ao inerte e ao que chamaremos mais adiante de prático-inerte —, mas balizamos a atualização compreensiva com indicações que reenviam simultaneamente à prática reflexiva e ao conteúdo da reflexão compreensiva. Carência, negatividade, superação, projeto, transcendência, formam, com efeito, uma totalidade sintética em que cada um dos momentos designados contém todos os demais. Assim, a operação reflexiva — enquanto ato singular e datado — pode ser indefinidamente repetida. Por isso mesmo, a dialética engendra-se indefinidamente de maneira integral em cada processo dialético, seja ele individual ou coletivo.

Mas esta operação reflexiva não teria necessidade alguma de ser repetida e se transformaria num saber formal se seu conteúdo pudesse existir por si mesmo e se separar das ações concretas, históricas e rigorosamente definidas pela situação. O verdadeiro papel das "ideologias da existência" não é o de descrever uma abstrata "realidade humana" que jamais existiu, mas de lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados. A antropologia só estuda objetos. Ora, o homem é o ser por quem o tornar-se-objeto vem ao homem. A antropologia só merecerá seu nome se substituir o estudo dos objetos humanos pelo dos diferentes processos do tornar-se-objeto. Seu papel é fundar seu *saber* sobre o *não-saber* racional e compreensivo, isto é, a totalização histórica só será possível se a antropologia se compreender em lugar de se ignorar. Compreender-se, compreender o outro, existir, agir: um só e mesmo movimento, que funda o conhecimento direto e conceitual sobre o conhecimento indireto e compreensivo, mas sem nunca deixar o concreto, isto é, a história ou, mais exatamente, *que compreende o que sabe.* Esta perpétua dissolução da intelecção na compreensão e, inversamente, este perpétuo redescender que introduz a compreensão na intelecção como dimensão de *não-saber racional* no seio do saber, são a ambigüidade mesma de uma disciplina na qual o interrogador, a interrogação e o interrogado se identificam.

Tais considerações permitem compreender por que podemos ao mesmo tempo nos declarar em acordo profundo com a filosofia marxista e manter provisoriamente a autonomia da ideologia existencial. Não há dúvida, com efeito, de que o marxismo aparece hoje como a única antropologia possível que deva ser ao mesmo tempo histórica e estrutural. É a única ao mesmo tempo que toma o homem na sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição. Ninguém pode propor-lhe um outro ponto de partida, pois seria oferecer-lhe um *outro homem* como objeto de seu estudo. É *no interior* do movimento do pensamento marxista que descobrimos uma falha, na medida em que, a despeito de si mesmo, o marxismo tende a eliminar o investigador de sua investigação e a fazer do investigado o objeto de um Saber absoluto. As próprias noções de que se utiliza a pesquisa marxista para descrever nossa sociedade histórica, exploração, alienação, fetichização, reificação, etc. — são precisamente as que reenviam mais imediatamente às estruturas existenciais. As noções mesmas de *praxis* e de dialética — inseparavelmente ligadas — estão em contradição com a idéia intelectualista de um saber. E, para chegar ao principal, o *trabalho,* enquanto reprodução pelo homem de sua vida, não pode conservar nenhum sentido se sua estrutura fundamental não for a de pro-jetar. A partir desta limitação — se se reporta ao *acontecimento* e não aos próprios princípios da doutrina —, o existencialismo, no seio do marxismo e partindo dos mesmos dados, do mesmo Saber, deve tentar por sua vez — ainda que a título de experiência — o deciframento

dialético da História. Ele nada recoloca em questão, salvo um determinismo mecanicista que não é precisamente marxista e que se introduziu de fora nessa filosofia total. Ele quer, ele também, situar o homem em sua classe e nos conflitos que a opõem às outras classes a partir do modo e das relações de produção. Mas ele pode tentar essa "situação" a partir da *existência,* isto é, da compreensão; ele se torna interrogado e interrogação enquanto interrogador; ele não opõe, como Kierkegaard a Hegel, a singularidade irracional do indivíduo ao Saber universal. Mas ele quer, no Saber mesmo e na universalidade dos conceitos, reintroduzir a insuperável singularidade da aventura humana.

Assim, a compreensão da existência apresenta-se como o fundamento humano da antropologia marxista. Todavia, neste domínio, é preciso evitar uma confusão pejada de conseqüências. Com efeito, na ordem do Saber, os conhecimentos de princípios ou os fundamentos de um edifício científico, mesmo quando aparecerem — o que é comumente o caso — posteriormente às determinações empíricas, são expostos de início; e delas se deduzem as determinações do Saber da mesma maneira que se constrói um edifício após o estabelecimento de suas fundações. Mas é que o próprio fundamento é conhecimento e se podemos dele deduzir certas proposições já garantidas pela experiência, é que delas a induzimos como a hipótese mais geral. Em contrapartida, o fundamento do marxismo, como antropologia histórica e estrutural, é o homem mesmo, na medida em que a existência humana e a compreensão do homem não são separáveis. Historicamente, o saber marxista produz seu fundamento a um dado momento de seu desenvolvimento e este fundamento apresenta-se mascarado: ele não aparece como as fundações práticas da teoria, mas como o que rejeita por princípio todo conhecimento teórico. Assim, a singularidade da existência apresenta-se em Kierkegaard como o que, por princípio, se conserva fora do sistema hegeliano (isto é, do Saber total), como o que não pode de maneira nenhuma *ser pensado,* mas apenas ser vivido no ato de fé. O procedimento dialético da reintegração da existência não *sabida* no coração do Saber, como fundamento, não podia então ser tentado, já que as atitudes em presença — Saber idealista, existência espiritualista — não podiam pretender nenhuma das duas a atualização concreta. Estes dois termos esboçavam no abstrato a contradição futura. E o desenvolvimento do conhecimento antropológico não podia conduzir, então, à síntese destas posições formais: o movimento das idéias — como o movimento da sociedade — devia produzir de início o marxismo como a única possível de um saber realmente concreto. E, como assinalamos no início, o marxismo de Marx, marcando a oposição dialética entre o conhecimento e o ser, continha, de maneira implícita, a exigência de um fundamento existencial da teoria. De resto, para que noções como a reificação ou a alienação adquiram todo o seu sentido, teria sido necessário que o interrogador e o interrogado se identificassem. Que podem ser as relações humanas para que tais relações possam aparecer em algumas sociedades definidas como as relações das coisas entre si? Se a reificação das relações humanas é possível, é porque estas relações, mesmo reificadas, são principalmente distintas das relações entre coisas. Que deve ser o organismo prático que reproduz sua vida pelo trabalho, para que seu trabalho e, finalmente, sua realidade mesma sejam alienados, isto é, retornem sobre ele para determiná-lo *enquanto outros?* Mas o marxismo, nascido da luta social, devia, antes de voltar a tais problemas, assumir plenamente seu papel de filosofia prática, isto é, de teoria iluminadora da *praxis* social e política. Daí resulta uma *falha* profunda no interior do marxismo contemporâneo, isto é, o uso das noções precitadas — e de muitas outras — reenvia a uma compreensão da realidade humana que faz falta. E esta falha não é — como alguns marxistas declaram hoje — um vazio localizado, um buraco na construção do Saber, ela é inapreensível e onipresente, é uma anemia generalizada.

Não há dúvida nenhuma de que essa anemia *prática* torna-se uma anemia do homem marxista — isto é, *de nós,* homens do século XX, na medida em que o quadro insuperável do Saber é o marxismo e na medida em que este marxismo esclarece nossa *praxis* individual e coletiva e, portanto, nos determina em nossa existência. Por volta de 1949, numerosos cartazes recobriram os muros de Varsóvia: "A tuberculose freia a produção". Eles tinham sua origem em alguma decisão do governo e esta decisão partia de um sentimento louvável. Mas seu conteúdo marca, com maior evidência do que qualquer outro, a que ponto o homem é eliminado de uma antropologia que se quer puro saber. A tuberculose é objeto de um Saber prático: o médico conhece-a para curá-la; o Partido determina sua importância na Polônia por meio de estatísticas. Bastará ligar estas estatísticas por meio de cálculo às de produção (variações quantitativas da produção em cada conjunto industrial em proporção ao número de casos de tuberculose) para obter uma lei de tipo $y = f(x)$, em que a tuberculose desempenha o papel de variável independente. Mas esta lei, a mesma que se podia ler nos cartazes de propaganda, eliminando totalmente o tuberculoso, recusando-lhe até o papel elementar de *mediador* entre a doença e o número dos produtos fabricados, revela uma alienação nova e dupla: numa sociedade socialista, num dado momento de seu crescimento, o trabalhador é alienação à produção; na ordem teorético-prática, o fundamento humano da antropologia é submerso pelo Saber.

Precisamente esta expulsão do homem, sua exclusão do saber marxista, é que devia produzir um renascimento do pensamento existencialista fora da totalização histórica do Saber. A ciência humana cristaliza-se no inumano e a realidade-humana procura compreender-se fora da ciência. Mas desta vez, a oposição é das que exigem diretamente sua superação sintética. O marxismo degenerará numa antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento. Mas esta compreensão, que nada mais é do que a própria existência, se desvela ao mesmo tempo pelo movimento histórico do marxismo, pelos conceitos que o iluminam indiretamente (alienação, etc.) e pelas novas alienações que nascem das contradições da sociedade socialista e que lhe revelam seu esquecimento, isto é, a incomensurabilidade entre a existência e o Saber prático. Ele só pode *ser pensado* em termos marxistas e *ser compreendido* como existência alienada, como realidade-humana coisificada. O momento que superar esta contradição deve reintegrar a compreensão no Saber como seu fundamento não-teórico. Em outros termos, o fundamento da antropologia é o próprio homem, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático produzindo o Saber como um momento de sua *praxis.* E a reintegração do homem, como existência concreta, no seio de uma antropologia, como seu constante sustentáculo, aparece necessariamente como uma etapa do "tornar-se-mundo" da filosofia. Neste sentido, o fundamento da antropologia não pode precedê-la (nem histórica, nem logicamente): se a *existência* precedesse, em sua livre compreensão de si mesma, o conhecimento da alienação ou da exploração, seria necessário supor que o livre desenvolvimento do organismo prático precedeu historicamente sua queda e seu cativeiro presentes (e, mesmo que isto fosse estabelecido, esta precedência histórica não nos ajudaria nada em nossa compreensão, já que o estudo retrospectivo das sociedades desaparecidas é feito hoje à luz das técnicas de reconstituição e através das alienações que nos aprisionam). Ou, se nos ativermos a uma prioridade lógica, seria necessário supor que a liberdade do projeto pudesse reencontrar-se em sua plena realidade *sob* as alienações de nossa sociedade e que se pudesse passar dialeticamente da existência concreta, compreendendo sua liberdade, às alterações diversas que a desfiguram na sociedade presente. Esta hipótese é absurda: é claro que só se escraviza o homem

se ele for livre. Mas, para o homem histórico que *se sabe* e *se compreende,* esta liberdade prática só é apreendida como condição permanente e concreta da servidão, isto é, através dessa servidão e por ela, como o que a torna possível, como seu fundamento. Assim, o Saber marxista refere-se ao homem alienado, mas, se não quer fetichizar o conhecimento e dissolver o homem no conhecimento de suas alienações, não basta que descreva o processo do capital ou o sistema da colonização: é preciso que o investigador compreenda como o investigado — isto é, ele próprio — *existe sua alienação,* como ele a supera e se aliena nesta própria superação; é preciso que seu próprio pensamento supere a cada instante a contradição íntima que une a compreensão do homem-agente ao conhecimento do homem-objeto e que ele forje novos conceitos, determinações do Saber que emergem da compreensão existencial e que regulam o movimento de seus conteúdos a partir de seu procedimento dialético. Diversamente, a compreensão — como movimento vivo do organismo prático — só pode ocorrer numa situação concreta, na medida em que o Saber teórico ilumina e decifra essa situação.

Assim, a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não *do* marxismo). Enquanto a doutrina não reconhecer a sua anemia, enquanto fundar seu Saber sobre uma metafísica dogmática (dialética da Natureza), em lugar de apoiá-la na compreensão do homem vivo, enquanto rejeitar sob o nome de irracionalismo as ideologias que — como o fez Marx — querem separar o ser do Saber e fundar, em antropologia, o conhecimento do homem sobre a existência humana, o existencialismo prosseguirá suas pesquisas. Isto significa que ele tentará esclarecer os dados do Saber marxista com os conhecimentos indiretos (isto é, como o vimos, com palavras que denotam regressivamente estruturas existenciais) e engendrar no quadro do marxismo um verdadeiro *conhecimento compreensivo* que reencontrará o homem no mundo social e o seguirá em sua *praxis* ou, se se preferir, no projeto que o lança em direção dos possíveis sociais a partir de uma situação definida. Ele aparecerá, pois, como um fragmento do sistema, caído fora do Saber. A partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencal) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo não mais terá razão de ser: absorvido, superado e conservado pelo movimento totalizante da filosofia, ele deixará de ser uma investigação particular, para tornar-se o fundamento de toda investigação. As observações que fizemos no decorrer do presente ensaio visam, na fraca medida de nossos meios, a apressar o momento dessa dissolução.

MARTIN HEIDEGGER

CONFERÊNCIAS E ESCRITOS FILOSÓFICOS

Tradução e notas de ERNILDO STEIN

Nota do Tradutor

Em nossa época observamos um processo de despersonalização do filosofar. Em conseqüência, a figura do pensador solitário, que empolga e arrasta as massas acadêmicas, perde em importância ou tende a desaparecer. Em seu lugar aparecem os trabalhos coletivos e a filosofia assume o papel de regulador de um fecundo labor interdisciplinar.

Heidegger terá sido uma das últimas grandes figuras que, contra sua vontade pessoal, tornou-se um ponto de partida para diversos debates decisivos no cenário da filosofia acadêmica do século XX. É verdade, o filósofo foi a testemunha de uma época; mais pelo conteúdo de suas análises, que pelo estilo pessoal de comportamento. Retirado na província, irradiou, através dos alunos de muitos países do mundo, que o vinham procurar, uma temática que se matizaria, de acordo com os ambientes para onde era levada.

Situado entre as duas grandes guerras, envolveu o motivo central de sua interrogação com uma linguagem muito ao gosto da época e com análises históricas e existenciais que pareciam refletir a angústia do mundo de então. O jargão expressionista e o elemento patético de certos temas de sua obra capital, Ser e Tempo, *foram tão rapidamente assimilados que terminariam encobrindo a questão central que movia as intenções do filósofo: a questão do ser. Não foi esta, mas aspectos existenciais, antropológicos, éticos que formaram a moldura em que foi recebido* Ser e Tempo, *antes e sobretudo, após a II Guerra Mundial.*

Para melhor compreender a posição do pensador e de sua obra, convém situá-lo na vertente de uma idéia que nasceu com Dilthey e Nohl, e se bifurcou em dois traços antagônicos, que ainda hoje correm paralelos, sem esperança de uma confluência. De Dilthey e Nohl receberam Heidegger e Carnap a idéia da superação da Metafísica. Tomada como tarefa, esta idéia desdobrou-se, de maneira bem diferente, nos dois filósofos, gerando, nos seus seguidores, duas tendências separadas por barreiras intransponíveis até hoje.

Heidegger, por influência dos contatos com a crítica de Nietzsche ao platonismo e cristianismo e com a polêmica de Kierkegaard com a filosofia reflexiva do idealismo especulativo, moldou uma forma muito original de superação da Metafísica. O filósofo convenceu-se de que, até o seu tempo, toda a história da ontologia não passara de uma teologia e que, com os neokantianos, caíra numa teoria do conhecimento. A Metafísica era esta história da ontologia como onto-teo-logia. Heidegger propôs uma ontologia fundamental que, através de uma analítica existencial, preparasse um modo de colocar a questão do ser. Então, conduzido pela análise do tempo, procederia a uma destruição da ontologia da tradição, superando, assim, a Metafísica. Num processo regressivo, o filósofo realizou, utilizando-se de um método fenomenológico husserliano radicalizado e transformado, um adentramento nas camadas da existência, de um lado, e na história da filosofia, de outro. Ambas as incursões revelaram a questão esquecida: a questão do ser. A temporalidade como sentido da preocupação que constitui o ser do ser-aí tornar-se-ia

o horizonte para a interrogação do ser; e a questão do ser fora precisamente esquecida por uma falsa solução dada ao problema no tempo na história da Metafísica ocidental.

Deste modo, Heidegger move-se sempre em dois níveis; ao nível da análise da existência e ao nível da análise da história da filosofia. Seu método lhe permite este modo paralelo e reciprocamente imbricado de interrogação. Pois conduz-se no modelo binário de velamento e desvelamento: há um encobrimento radical, ao nível da existência, e outro, ao nível da história da Metafísica. Este encobrimento vela a questão do ser, no plano da existência e no plano da história. A superação da Metafísica mostrará que o ser sempre se vela no ente e que o homem tende a esquecer este velamento. Importa pensar o ser velando-se sempre e não propriamente expô-lo à luz da objetivação, o que seria confundi-lo com o ente.

Carnap entenderia de maneira bem diferente a questão da superação da Metafísica. Propôs sua solução no conhecido ensaio de 1932: Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem. *Todo o movimento neopositivista, inspirado em Frege, levado avante por Wittgenstein através do Círculo de Viena, encaminha-se nesta direção: a Metafísica constitui-se de proposições destituídas de sentido. A análise lógica de suas proposições levará à sua superação. Realizada esta tarefa, o pensamento neopositivista envereda pelo caminho fecundo do pensamento lógico e da filosofia das ciências.*

Enquanto a filosofia das ciências põe todo o seu empenho em promover a atividade científica na era da técnica, através dos subsídios indispensáveis da reflexão metodológica, Heidegger vê, em todo este processo, um signo do esquecimento do ser. Sua crítica à inelutável invasão do planeta pelo domínio da técnica não deve ser vista como postura anticientífica ou simplesmente reacionária e pessimista; ele quer salvar um espaço essencial para o humano, que não pode ser dissolvido no processo tecnocrático, e nisto coincide singularmente com pensadores neo-hegelianos e neomarxistas. Quando afirma que "a ciência não pensa", não o faz como uma crítica, mas como uma constatação do que é a estrutura interna da ciência. Heidegger reconhece o fenômeno da autonomização das ciências do âmbito da filosofia como um acontecimento inevitável e que não possui nada de negativo. O que ele quer impedir é que a razão se instrumentalize inteiramente e perca a visão do todo. Também para Heidegger está morta a possibilidade de uma filosofia primeira, no sentido clássico, e com isto libertou ele o homem e a obra humana de modelos cosmológicos superados.

A recepção das idéias de Heidegger, sobretudo na América Latina, lamentavelmente se orientou no sentido de compreendê-lo como restaurador de uma filosofia primeira e dos mitos ontológicos superados.

Não apenas pelas influências que recebeu, também pelo sentido de abordagem de sua temática, pelas vivências pessoais, pelo nível de consciência política e pelo contexto histórico em que se situava, mas sobretudo pelas pretensões falsas de uma problematização e tematização certas, revela Heidegger traços reacionários. Não é sua passageira adesão ao nacional-socialismo, cujas implicações bem cedo reconheceu que deve ser vista como único elemento de peso no julgamento de sua posição política. Há uma certa sobranceria que lhe vem da consciência de ser "o pastor do ser" que o torna vulnerável quando se trata de fazer juízos históricos que têm a ver com o aqui e agora. Move-se no plano do ser e, a quem se move apenas neste plano, a astúcia da razão mostra muito cedo que lhe faltará o senso da proporção para as coisas humanas, senso que só poderá advir de um conhecimento científico das diversas regiões dos entes. A tentação de apresentar-se como profeta, enquanto se é filósofo, além de absurda é ridícula. E Heidegger nem

sempre consegue fugir a esta tentação. É o que muitas vezes mais chama a atenção e encobre sua enorme contribuição para o pensamento do século XX.

Além de recolocar a questão do ser numa dimensão que a libertou das ilusões de uma ontoteologia; além de estabelecer uma distinção clara entre as questões ontológicas e as questões ônticas; além de libertar definitivamente a filosofia e de separá-la das visões de mundo; Heidegger destruiu o sentido ilusório da metáfora da reconciliação de história e natureza, enquanto ela implica uma busca de identidade absoluta. Esta metáfora, base de todas as utopias, retoma, nele, suas verdadeiras dimensões: o homem deve assumir-se na finitude. É de lamentar que tudo isto tenha permanecido implícito em seu pensamento, faltando-lhe o sentido da mediação, a impaciência do conceito, para dar-lhe forma na praxis histórica.

O pensamento do futuro, tão visceral em Ser e Tempo, *nunca chegou a ser concretizado em possíveis formas históricas de reflexão. Não podendo superar Hegel — tendo, contudo, nas mãos, o remédio para a cura da doença do absoluto —, nunca o enfrentou deveras; sempre acabou contornando-o. Por isso tornou-se tão difícil o diálogo com o pensamento marxista não-dogmático e com os neo-hegelianos de Frankfurt. É neles que a idéia utópica de uma reconciliação do homem com a natureza em sentido absoluto deu lugar à idéia da maioridade, do processo de emancipação, da convivência e comunicação sem repressividade. Heidegger abriu o caminho, mas demasiadamente fiel a si mesmo, não chegou à dimensão crítica, onde tomam forma as interrogações humanas no campo da ciência, da técnica, do processo emancipatório, do humanismo, da praxis, enfim.*

Boa parte do caminho que aí está-se trilhando foi antecipado in nuce *pelo filósofo da Floresta Negra. Mas este não pôde saltar sobre sua sombra. Talvez nesta fidelidade a si mesmo esconda-se a grandeza de Heidegger; nela, porém, abriu ele os maiores flancos para a crítica.*

Os textos reunidos neste volume, que cobrem meio século, devem ser vistos e compreendidos nesta perspectiva. Eles representam realmente todos os passos fundamentais do pensador. São apenas uma pequena parte do que escreveu; mas são a concentração de todos os temas centrais que Heidegger desenvolveu desde a grande aurora de Ser e Tempo.

A presença de Sartre e Heidegger num só volume pode ser discutida. Mas são palavras textuais deste: "Aprecio muito a Sartre"; isto significa, certamente, também e sobretudo, sua obra. É na Carta sobre o Humanismo *que se dá o confronto direto do mestre com um inconfundível discípulo que, na sua perspectiva, superou omissões do mestre. Deste confronto, lança-se uma luz que poderá dar a envergadura do debate e da análise fecunda que poderá aproximar textos tão distantes.*

QUE É ISTO – A FILOSOFIA?

Nota do Tradutor

Longos anos de reflexão sobre determinada questão concentram-se e explodem nas conferências de Heidegger. Todas elas surpreendem pela densidade e pelas afirmações compactas. Só a análise mais detida de sua obra revela o processo mediador, o longo caminho discursivo, que precede tais manifestações. As leituras, as preleções, os colóquios, os seminários de vários níveis, centenas de folhas manuscritas representam o cuidadoso exercício ao ver fenomenológico cujo resultado apenas resume nas conferências. O que, à primeira vista, pode parecer uma passageira fulguração na noite do pensamento é alimentado por um paciente trabalho clarificador. Heidegger somente é o pensador obscuro, o filósofo de sentenças grandiloqüentes, para quem desconhece a escola de trabalho de Husserl e não penetrou nos bastidores onde se escondem os preparativos de certas aparições espetaculares do autor de *Ser e Tempo.*

Que é Isto — a Filosofia? O Princípio da Identidade e *A Constituição Onto-teológica da Metafísica* são tais momentos de cerradas afirmações, de parada ao fim de árduo caminho. São três conferências pronunciadas respectivamente em agosto de 1955, junho de 1957 e fevereiro de 1957. Situam-se na constelação dos grandes textos de Heidegger após a discutida viravolta; fazem parte da década mais fecunda em publicações para o filósofo. Nos anos 50 foram editados: *Sendas Perdidas* (1950), *Introdução à Metafísica* (1953), *Que Significa Pensar?* (1954), *Ensaios e Conferências* (1954), *O Princípio da Razão* (1957), *A Caminho da Linguagem* (1959) e outros textos menores.

Ainda que escritos no horizonte terminológico e temático do segundo Heidegger, os três trabalhos se iluminam quando compreendidos a partir da analítica existencial. Os problemas da correspondência ao ser, da relação de ser e homem e da diferença ontológica que aí são tratados nascem do confronto com a tradição, da intenção destruidora do filósofo, do deslocamento da questão do ser e da verdade para o âmbito da finitude.

A linguagem utilizada não deve ser vista como um jargão sacralizado, como acontece na tradição escolástica, nem como tentativa de clarificação de uma linguagem obscura e confusa que serviu de instrumento de análise de determinado objeto, como acontece nas correntes da analítica da linguagem. O filósofo procede experimentalmente. As palavras não são definitivas, nem pretendem apresentar-se como melhores face a outras. A linguagem é comandada pela coisa mesma, por um determinado modo de ver — o método fenomenológico — que clarificou um estado de coisas.

É, sobretudo, das atuais concepções da linguagem que se deve distinguir o comportamento heideggeriano em face do dizer. Se, para simplificar, dividirmos em dois campos as tendências que se ocupam com o problema da linguagem, temos, de um lado, a concepção técnico-científica da linguagem (por exemplo, Carnap) e, de outro a experiência especulativo-hermenêutica da linguagem (por exemplo, Heidegger). Os primeiros procu-

ram colocar todo o pensamento e linguagem, mesmo os da filosofia, sob a competência de um sistema de sinais que a técnica e a lógica podem construir, isto é, fixar como instrumento da ciência. Heidegger assume sua posição a partir da questão que procura saber qual é a coisa mesma que o pensamento da filosofia deve experimentar e como deve ele dizê-la. Nestas duas posições não se trata simplesmente de duas filosofias da linguagem. Mas a linguagem é vista como o domínio em cujo interior o pensamento da filosofia e qualquer espécie de pensamento e discurso residem e se movem. Trata-se de um confronto de duas posições em que o problema da existência do homem e sua definição estão em jogo (ver a análise que o filósofo faz desta questão em *Archives de Philosophie,* julho-setembro de 1969, páginas 396-415).

Nestas três conferências realiza-se, portanto, um processo ambivalente e circular: questiona-se o objeto do pensamento e questiona-se a linguagem que procura dizê-lo. A coisa que se busca dizer e o dizer mesmo se entrelaçam numa interação circular. Querer definir e separar uma e outro seria pretender romper o círculo, perdendo a coisa mesma e, com ela, a possibilidade da linguagem para dizê-la.

A coisa mesma que Heidegger persegue aqui é a questão do ser no horizonte da diferença ontológica. Em *Que é Isto — a Filosofia?,* esta questão torna-se o centro a partir do qual se procura dizer o que é filosofia; em *O Princípio da Identidade,* esta questão é o ponto de partida para uma análise da relação entre ser e homem; em *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica,* a mesma questão é analisada especificamente na perspectiva da diferença, para se determinar a relação entre ser e fundamento (Deus).

Examinando a estrutura dos três textos, pode-se descobrir uma certa homogeneidade no tratamento das questões. Há um esquema que se repete: primeiro: lançam-se algumas interrogações; segundo: realiza-se a destruição da tradição; terceiro: esboça-se uma resposta. Na tentativa de responder, o filósofo introduz termos novos que procuram expressar o estado de coisas. Na primeira conferência: a questão do ser na perspectiva da correspondência ao ser é posta a partir do termo "dis-posição" (que está na origem da correspondência). Na segunda conferência: a questão do ser na perspectiva da relação entre ser e homem é posta a partir dos termos "arrazoamento" e "acontecimento-apropriação". Na terceira conferência: a questão do ser na perspectiva da relação entre ser e Deus (solução dada pela tradição à questão da diferença ontológica) é analisada a partir dos termos "sobrevento", "advento" e "de-cisão". Desta maneira, as questões da filosofia, da identidade e da diferença são discutidas através de uma linguagem nova que procura aproximar-se da coisa mesma que nelas se mostra. Heidegger introduz os modos novos de dizer aquilo que persegue, através do horizonte hermenêutico. O confronto interpretativo com a história da filosofia, a atitude violentadora de sua interpretação (que já justifica em *Ser e Tempo,* § 63), dão como resultado uma nova abertura para o ver fenomenológico e o que nela se lhe mostra é expresso com uma nova "violência" terminológica: uma etimologia forçada fornece novos semantemas.

Quer discutindo sobre a filosofia, quer desdobrando o princípio da identidade, quer lançando a questão da diferença, o filósofo repete três temas paralelos e aparentemente secundários: a) Hegel, idealismo, dialética e mediação; b) técnica: automação, tecnologia, cálculo e planificação; c) linguagem. Através de Hegel, realiza-se o encontro com a tradição na sua plenitude. Nele já se anunciam o fim da filosofia ocidental e as possibilidades para um novo pensamento com nova tarefa. No problema da técnica se mostra a possibilidade de captar o mundo atual como totalidade. As questões levantadas em torno da questão do ser nas três conferências mostram sua força questionadora na medida em que respondem às interrogações da era da técnica. Ao problema da linguagem se reduz,

afinal, o caminho do questionamento porque por ela somos carregados e somente na medida em que tornarmos transparente este ser possuído pela palavra somos capazes de co-responder de maneira conveniente ao que a coisa mesma nos põe como tarefa.

Há, finalmente, ainda um outro elemento que se repete nas três exposições do filósofo: a questão do fundamento. Na primeira: por que o ser chegou a ser determinado como fundamento no sentido de causa? Na segunda: por que o traço de identidade no ser se tornou o princípio do fundamento? Na terceira: por que o ser tornou-se fundamento fundamentante, enquanto *causa sui?* Em síntese: por que entificou a tradição metafísica o ser do ente, essencializando-o?

Uma palavra de Hölderlin serve-nos de sugestão para uma leitura ainda mais profunda da unidade destes três textos de Heidegger. O poeta diz no *Hypérion:* "A grande palavra, o *hèn diaphéron heautõ* (traduzo: o uno que em si mesmo se diferencia), de Heráclito, somente um grego pôde descobrir; pois é a essência da beleza e antes de ter sido encontrada não havia filosofia". O texto é tirado do Banquete (187 a) de Platão, onde se lê: *"Hèn diapherómenon autõ autò symphéresthai":* "O uno", diz Heráclito, "se reencontra consigo mesmo, ainda quando tende para a diferença".

A identidade na diferença é para Hölderlin a essência da beleza. Beleza significa para o poeta, naquela época, ser. Antes que se descobrisse que o enigma do ser está no fato de ocultar em si mesmo a identidade e a diferença, não havia filosofia. Ou, ainda, o ser somente é ser porque é em si mesmo identidade e diferença; a tarefa da filosofia é questionar o ser nesta dimensão, porque dela brota sua própria possibilidade.

Quando Heidegger pergunta: Que é isto — a filosofia?, ele acena imediatamente para a questão da diferença ontológica. Somente na correspondência ao ser do ente o homem pode filosofar e isto é saber o que é filosofia. Na questão da diferença ontológica se impõem como pólos determinantes a questão da identidade e a questão da diferença.

Desta maneira, pode-se concluir que os três trabalhos de Heidegger, aqui reunidos, devem ser meditados, não apenas nas questões que isoladamente levantam, nem mesmo só nas questões que objetivamente abordam como comuns, mas também, e talvez sobretudo, naquela unidade originária que os funde num só bloco: *Hèn diaphéron heautõ*. Partindo da pergunta da *filosofia* em geral, o filósofo vai ao princípio de *identidade* e deste para a *diferença*. A questão: que é isto — a filosofia? recebe sua resposta na análise das questões da identidade e da diferença. Como as questões da identidade e da diferença só podem ser respondidas pela interrogação filosófica, pode-se concluir que as três questões se imbricam numa relação circular. Uma pressupõe a outra. Não há filosofia sem as questões da identidade e diferença ontológicas; mas também não se levantam estas questões sem a filosofia. O fato de estas questões sempre terem sido postas implicitamente pela humanidade aponta para a universalidade da atitude filosófica. Somente quando homens se puseram a interrogar explicitamente em torno delas começou a filosofia. Para Heidegger, entretanto, a metafísica se afastou deste começo, esquecendo a questão da diferença, dando, em conseqüência, uma resposta equívoca à questão da identidade. Retornar a estas questões pelo passo de volta é revolver o solo em que mergulham as raízes da metafísica ocidental.

Os problemas da tradução apresentados por estes textos são os mesmos de outros do filósofo. Mais difícil foi a escolha de determinados termos que trouxessem no vernáculo a carga e o poder evocador dos usados no original, quando o sentido lhes é imposto de fora. As notas que acrescentei ao texto poderão apontar para a direção de onde vem a tradução. Estou convencido de que a tradução de textos filosóficos não é garantida em sua qualidade pelo simples domínio das duas línguas em contato. É preciso saber colo-

car-se na situação hermenêutica adequada ao texto. Isto quer dizer: é preciso saber antecipar e projetar um sentido sobre a totalidade do tema que o texto aborda. Muitas luzes para a tradução adequada só nascem desta capacidade antecipadora com que se envolve o texto num sentido que a tradução das partes aos poucos confirma. A melhor tradução sob o ponto de vista técnico pode despersonalizar completamente um texto. E, por outro lado, muitos textos filosóficos terminam apresentando na tradução um caráter diferente do original porque o tradutor não assumiu a situação hermenêutica adequada e projetou a obra num falso horizonte hermenêutico. É nisto que se concentra a responsabilidade e o risco do tradutor. Ele não é apenas a ponte entre a língua-fonte e a língua-meta; é também, por excelência, o mensageiro (Hermes) que veicula o sentido.

Erlangen, Alemanha Ocidental
9 de dezembro de 1970

ERNILDO STEIN

Qu'est-ce que la philosophie? [1]

Com esta questão tocamos um tema muito vasto. Por ser vasto, permanece indeterminado. Por ser indeterminado, podemos tratá-lo sob os mais diferentes pontos de vista e sempre atingiremos algo certo. Entretanto, pelo fato de, na abordagem deste tema tão amplo, se interpenetrarem todas as opiniões possíveis, corremos o risco de nosso diálogo perder a devida concentração.

Por isso devemos tentar determinar mais exatamente a questão. Desta maneira, levaremos o diálogo para uma direção segura. Procedendo assim, o diálogo é conduzido a um caminho. Digo: a *um* caminho. Assim concedemos que este não é o único caminho. Deve ficar mesmo em aberto se o caminho para o qual desejaria chamar a atenção, no que segue, é na verdade um caminho que nos permite levantar a questão e respondê-la.

Suponhamos que seríamos capazes de encontrar um caminho para responder mais exatamente à questão; então se levanta imediatamente uma grave objeção contra o tema de nosso encontro. Quando perguntamos: Que é isto — a filosofia?, falamos *sobre* a filosofia. Perguntando desta maneira, permanecemos num ponto acima da filosofia e isto quer dizer fora dela. Porém, a meta de nossa questão é penetrar *na* filosofia, demorarmo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer, "filosofar". O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia, e não fora e em torno dela.

O caminho de nossa discussão deve ser, portanto, de tal tipo e direção que aquilo de que a filosofia trata atinja nossa responsabilidade, nos toque *(nous touche)*,[2] e justamente em nosso ser.

Mas não se transforma assim a filosofia num objeto de nosso mundo afetivo e sentimental?

"Com os belos sentimentos faz-se a má literatura." *"C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature."* Esta palavra de André Gide não vale só para a literatura; vale ainda mais para a filosofia. Mesmo os mais belos sentimentos não pertencem à filosofia. Diz-se que os sentimentos são algo de irracional. A filosofia, pelo contrário, não é apenas algo racional, mas a própria guarda da *ratio*. Afirmando isto decidimos sem querer algo sobre o que é a filosofia. Com nossa pergunta já nos antecipamos à resposta. Qualquer uma terá por certa a afirmação de que a filosofia é tarefa da *ratio*. E, contudo, esta afirmação é talvez uma resposta apressada e descontrolada à pergunta:

[1] Em francês, no texto original.

[2] Palavras e citações gregas, latinas e francesas, que ocorrem no original alemão, são mantidas no texto português.

Que é isto — a filosofia? Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto — a *ratio,* a razão? Onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a *ratio* mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito? Se negativa a resposta, de onde recebe ela sua missão e seu papel? Se aquilo que se apresenta como *ratio* foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha de sua história, então não é de bom alvitre tratar *a priori* a filosofia como negócio da *ratio.* Todavia, tão logo pomos em suspeição a caracterização da filosofia como um comportamento racional, torna-se, da mesma maneira, também duvidoso se a filosofia pertence à esfera do irracional. Pois quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de um tal modo que novamente pressupõe como óbvio o que seja a razão.

Se, por outro lado, apontamos para a possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso ser e nos toca, então poderia ser que esta maneira de ser afetado não tem absolutamente nada a ver com aquilo que comumente se designa como afetos e sentimentos, em resumo, o irracional.

Do que foi dito deduzimos primeiro apenas isto: é necessário maior cuidado se ousamos inaugurar um encontro com o título: "Que é isto — a filosofia?"

Um tal cuidado exige primeiro que procuremos situar a questão num caminho claramente orientado, para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia. Como, porém, encontraremos o caminho no qual poderemos determinar de maneira segura a questão?

O caminho para o qual desejaria apontar agora está imediatamente diante de nós. E precisamente pelo fato de ser o mais próximo o achamos difícil. Mesmo quando o encontramos, movemo-nos, contudo, ainda sempre desajeitadamente nele. Perguntamos: Que é isto — a filosofia? Pronunciamos assaz freqüentes vezes a palavra "filosofia". Se, porém, agora não mais empregarmos a palavra "filosofia" como um termo gasto; se em vez disso escutarmos a palavra "filosofia" em sua origem, então, ela soa *philosophía.* A palavra "filosofia" fala agora através do grego. A palavra grega é, enquanto palavra *grega,* um caminho. De um lado, esse caminho se estende diante de nós, pois a palavra já foi proferida há muito tempo. De outro lado, ele já se estende atrás de nós, pois ouvimos e pronunciamos esta palavra desde os primórdios de nossa civilização. Desta maneira, a palavra grega *philosophía* é um caminho sobre o qual estamos a caminho. Conhecemos, porém, este caminho apenas confusamente, ainda que possuamos muitos conhecimentos históricos sobre a filosofia grega e os possamos difundir.

A palavra *philosophía* diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto — a *philosophía* determina também a linha mestra de nossa história ocidental-européia. A batida expressão "filosofia ocidental-européia" é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a "filosofia" é grega em sua essência — e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver.

Mas a essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do cristianismo. A hegemonia destas representações é mediada pela Idade Média. Entretanto, não se pode dizer que por isto a filosofia se tornou cristã, quer dizer, uma tarefa da fé na revelação e na autoridade da Igreja. A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente "filosóficos". Isto é atestado pelo surto e domínio das ciências. Pelo fato

de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-européia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre.

Consideremos por um momento o que significa o fato de caracterizarmos uma era da história humana de "era atômica". A energia atômica descoberta e liberada pelas ciências é representada como aquele poder que deve determinar a marcha da história. Entretanto, a ciência nunca existiria se a filosofia não a tivesse precedido e antecipado. A filosofia, porém, é: *he philosophía.* Esta palavra grega liga nosso diálogo a uma tradição historial. Pelo fato de esta tradição permanecer única, ela é também unívoca. A tradição designada pelo nome grego *philosophía,* tradição nomeada pela palavra historial *philosophía,* mostra-nos a direção de um caminho, no qual perguntamos: Que é isto — a filosofia?

A tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer,*[3] é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo. Se estivermos verdadeiramente atentos à palavra e meditarmos o que ouvimos, o nome "filosofia" nos convoca para penetrarmos na história da origem grega da filosofia. A palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica. Por isso somente podemos levantar a questão: Que é isto — a filosofia?, se começamos um diálogo com o pensamento do mundo grego.

Porém, não apenas *aquilo que* está em questão, a filosofia, é grego em sua origem, mas também a *maneira como* perguntamos, mesmo a nossa maneira atual de questionar ainda é grega.

Perguntamos: que é isto. . . ? Em grego isto é: *tí estin.* A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente.

Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos "árvore"? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do *tí estin* grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Estes perguntam, por exemplo: Que é isto — o belo? Que é isto — o conhecimento? Que é isto — a natureza? Que é isto — o movimento?

Agora, porém, devemos prestar atenção para o fato de que nas questões acima não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza; mas é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o "que", em que sentido se deve compreender o *tí.* Aquilo que o "que" significa se designa o *quid est, tò quid:* a *quidditas,* a qüididade. Entretanto, a *quidditas* se determina diversamente nas diversas épocas da filosofia. Assim, por exemplo, a filosofia de Platão é uma interpretação característica daquilo que quer dizer o *tí.* Ele significa precisamente a *idéa.* O fato de nós, quando perguntamos pelo *tí,* pelo *quid,* nos referirmos à *"idéa"* não é absolutamente evidente. Aristóteles dá uma outra explicação do *tí* que Platão. Outra ainda dá Kant e também Hegel explica o *tí* de modo diferente. Sempre se deve determinar novamente aquilo que é questionado através do fio condutor que representa o *tí,* o *quid,* o *"que".* Em todo caso: quando, referindo-nos à filosofia, perguntamos: que é isto?, levantamos uma questão originariamente grega.

[3] Em francês, no texto.

Notemos bem: tanto o tema de nossa interrogação: "a filosofia", como o modo como perguntamos: "que é isto. . . ?" — ambos permanecem gregos em sua proveniência. Nós mesmos fazemos parte desta origem, mesmo então quando nem chegamos a dizer a palavra "filosofia". Somos propriamente chamados de volta para esta origem, reclamados para ela e por ela, tão logo pronunciemos a pergunta: Que é isto — a filosofia? não apenas em seu sentido literal, mas meditando seu sentido profundo.

[A questão: que é filosofia? não é uma questão que uma espécie de conhecimento se coloca a si mesmo (filosofia da filosofia). A questão também não é de cunho histórico; não se interessa em resolver como começou e se desenvolveu aquilo que se chama "filosofia". A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega em si um destino, nosso destino. Ainda mais: ela não é "uma", ela é *a* questão historial de nossa existência ocidental-européia.]

Se penetrarmos no sentido pleno e originário da questão: Que é isto — a filosofia? então nosso questionar encontrou, em sua proveniência historial, uma direção para nosso futuro historial. Encontramos um caminho. A questão mesma é um caminho. Ele conduz da existência própria ao mundo grego até nós, quando não para além de nós mesmos. Estamos — se perseverarmos na questão — a caminho, num caminho claramente orientado. Todavia, não nos dá isto uma garantia de que já, desde agora, sejamos capazes de trilhar este caminho de maneira correta. Já desde há muito tempo costuma-se caracterizar a pergunta pelo que algo é, como a questão da essência. A questão da essência torna-se mais viva quando aquilo por cuja essência se interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para com o que é questionado se mostra vacilante e abalada.

A questão de nosso encontro refere-se à essência da filosofia. Se esta questão brota realmente de uma indigência e se não está fadada a continuar apenas um simulacro de questão para alimentar uma conversa, então a filosofia deve ter-se tornado para nós problemática, enquanto filosofia. É isto exato? Em caso afirmativo, em que medida se tornou a filosofia problemática para nós? Isto evidentemente só podemos declarar se já lançamos um olhar para dentro da filosofia. Para isso é necessário que antes saibamos que é isto — a filosofia. Desta maneira somos estranhamente acossados dentro de um círculo. A filosofia mesma parece ser este círculo. Suponhamos que não nos podemos libertar imediatamente do cerco deste círculo; entretanto, é-nos permitido olhar para este círculo. Para onde se dirigirá nosso olhar? A palavra grega *philosophía* mostra-nos a direção.

Aqui se impõe uma observação fundamental. Se nós agora ou mais tarde prestamos atenção às palavras da língua grega, penetramos numa esfera privilegiada. Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as européias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *lógos*. Disto ainda deveremos tratar ainda mais profundamente em nossas discussões. Para o momento sirva a

A palavra grega *philosophía* remonta à palavra *philósophos*. Originariamente esta palavra é um adjetivo como *philárgyros*, o que ama a prata, como *philótimos*, o que ama a honra. A palavra *philósophos* foi presumivelmente criada por Heráclito. Isto quer dizer indicação: o que é dito na língua grega é, de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia. Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, então seguimos seu *légein*, o que expõe sem intermediários. O que ela expõe é o que está aí diante de nós. Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente sem presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal.

que para Heráclito ainda não existe a *philosophía*. Um *anèr philósophos* não é um homem "filosófico". O adjetivo grego *philósophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico, philosophique*. Um *anèr philósophos* é aquele, *hòs phileĩ tò sophón*, que ama a *sophón; phileĩn* significa aqui, no sentido de Heráclito: *homologeĩn*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonía*. O elemento específico de *phileĩn* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonía* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro.

O *anèr philósophos* ama o *sophón*. O que esta palavra diz para Heráclito é difícil traduzir. Podemos, porém, elucidá-lo a partir da própria explicação de Heráclito. De acordo com isto, *tò sophón* significa: *Hèn Pánta* "Um (é) Tudo". Tudo quer dizer aqui: *Pánta tà ónta*, a totalidade, o todo do ente. *Hèn*, o Um, designa: o que é um, o único, o que tudo une. Unido é, entretanto, todo o ente no ser. O *sophón* significa: todo ente é no ser. Dito mais precisamente: o ser *é* o ente. Nesta locução, o "é" traz uma carga transitiva e designa algo assim como "recolhe". O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento — *Lógos*.

Todo o ente é no ser. Ouvir tal coisa soa de modo trivial em nosso ouvido, quando não de modo ofensivo. Pois, pelo fato de o ente ter seu lugar no ser, ninguém precisa preocupar-se. Todo mundo sabe: ente é aquilo que é. Qual a outra solução para o ente a não ser esta: ser? E entretanto: precisamente isto, que o ente permaneça recolhido no ser, que no fenômeno do ser se manifesta o ente; isto jogava os gregos, e a eles primeiro unicamente, no espanto. Ente no ser: isto se tornou para os gregos o mais espantoso.

Entretanto, mesmo os gregos tiveram que salvar e proteger o poder de espanto deste mais espantoso — contra o ataque do entendimento sofista, que dispunha logo de uma explicação, compreensível para qualquer um, para tudo e a difundia. A salvação do mais espantoso — ente no ser — se deu pelo fato de que alguns se fizeram a caminho na sua direção, quer dizer, do *sophón*. Estes tornaram-se por isto aqueles que *tendiam* para o *sophón* e que através de sua própria aspiração despertavam nos outros homens o anseio pelo *sophón* e o mantinham aceso. O *phileĩn tò sophón*, aquele acordo com o *sophón* de que falamos acima, a *harmonía*, transformou-se em *órecsis*, num *aspirar* pelo *sophón*. O *sophón* — o ente no ser — é agora propriamente procurado. Pelo fato de o *phileĩn* não ser mais um acordo originário com o *sophón*, mas um singular aspirar pelo *sophón*, o *phileĩn tò sophón* torna-se *"philosophía"*. Esta aspiração é determinada pelo *Éros*.

Uma tal procura que aspira pelo *sophón*, pelo *hèn pánta*, pelo ente no ser, se articula agora numa questão: que é o ente, enquanto é? Somente agora o pensamento torna-se "filosofia". Heráclito e Parmênides ainda não eram "filósofos". Por que não? Porque eram *os maiores* pensadores. "Maiores" não designa aqui o cálculo de um rendimento, porém aponta para uma outra dimensão do pensamento. Heráclito e Parmênides eram "maiores" no sentido de que ainda se situavam no acordo com o *Lógos*, quer dizer, com o *Hèn Pánta*. O passo para a "filosofia", preparado pela sofística, só foi realizado por Sócrates e Platão. Aristóteles então, quase dois séculos depois de Heráclito, caracterizou este passo com a seguinte afirmação: *Kaì dè kaì tò pálai te kaì nỹn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoúmenon, tí tò ón? (Metafísica,* VI, 1, 1028 b 2 ss.). Na tradução isso soa: "Assim, pois, é aquilo para o qual (a filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente? *(tí tò ón)"*.

A filosofia procura o que é o ente enquanto é. A filosofia está a caminho do ser do ente, quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do ser. Aristóteles elucida isto, acrescentando uma explicação ao *tí tò ón,* que é o ente?, na passagem acima citada: *toũtó esti tís he ousía?* Traduzido: "Isto (a saber, *tí tò ón)* significa: que é a entidade do ente?" O ser do ente consiste na entidade. Esta, porém — a *ousía* —, é determinada por Platão como *idéa,* por Aristóteles como *enérgeia.*

De momento ainda não é necessário analisar mais exatamente o que Aristóteles entende por *enérgeia* e em que medida a *ousía* se deixa determinar pela *enérgeia.* O importante por ora é que prestemos atenção como Aristóteles delimita a filosofia em sua essência. No primeiro livro da *Metafísica (Metafísica,* I, 2, 982 b 9 s.), o filósofo diz o seguinte: A filosofia é *epistéme tõn próton arkhõn kaì aitiõn theoretiké.* Traduz-se facilmente *epistéme* por "ciência". Isto induz ao erro, porque, com demasiada facilidade, permitimos que se insinue a moderna concepção de "ciência". A tradução de *epistéme* por "ciência" é também, então, enganosa quando entendemos "ciência" no sentido filosófico que tinham em mente Fichte, Schelling e Hegel. A palavra *epistéme* deriva do particípio *epistámenos.* Assim se chama o homem enquanto competente e hábil (competência no sentido de *appartenance).* [4] A filosofia é *epistéme tís,* uma espécie de competência, *theoretiké,* que é capaz de *theoreĩn,* quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta. É por isso que a filosofia é *epistéme theoretiké.* Mas que é isto que ela perscruta?

Aristóteles di-lo, fazendo referência às *pròtai arkhaì kaì aitíai.* Costuma-se traduzir: "as primeiras razões e causas" — a saber, do ente. As primeiras razões e causas constituem assim o ser do ente. Após dois milênios e meio me parece que teria chegado o tempo de considerar o que afinal tem o ser do ente a ver com coisas tais como "razão" e "causa".

Em que sentido é pensado o ser para que coisas tais como "razão" e "causa" sejam apropriadas para caracterizarem e assumirem o sendo-ser do ente?

Mas nós dirigimos nossa atenção para outra coisa. A citada afirmação de Aristóteles diz-nos para onde está a caminho aquilo que se chama, desde Platão, "filosofia". A afirmação nos informa sobre isto que é — a filosofia. A filosofia é uma espécie de competência capaz de perscrutar o ente, a saber, sob o ponto de vista do *que* ele *é,* enquanto é ente.

A questão que deve dar ao nosso diálogo a inquietude fecunda e o movimento e indicar para nosso encontro a direção do caminho, a questão: que é filosofia? Aristóteles já a respondeu. Portanto, não é mais necessário nosso encontro. Está encerrado antes de ter começado. Revidar-se-á logo que a afirmação de Aristóteles sobre o que é a filosofia não pode ser absolutamente a única resposta à nossa questão. No melhor dos casos, é ela *uma* resposta entre muitas outras. Com o auxílio da caracterização aristotélica de filosofia pode-se evidentemente representar e explicar tanto o pensamento antes de Aristóteles e Platão quanto a filosofia posterior a Aristóteles. Entretanto, facilmente se pode apontar para o fato de que a filosofia mesma, e a maneira como ela concebe sua essência, passou por várias transformações nos dois milênios que seguiram o Estagirita. Quem ousaria negá-lo? Mas não podemos passar por alto o fato de a filosofia de Aristóteles e Nietzsche permanecer a mesma, precisamente na base destas transformações e através delas. Pois as transformações são a garantia para o parentesco no mesmo.

[4] Em francês, no texto.

De nenhum modo afirmamos com isto que a definição aristotélica de filosofia tenha valor absoluto. Pois ela é já em meio à história do pensamento grego uma determinada explicação daquele pensamento e do que lhe foi dado como tarefa. A caracterização aristotélica da filosofia não se deixa absolutamente retraduzir no pensamento de Heráclito e de Parmênides; pelo contrário, a definição aristotélica de filosofia certamente é livre continuação da aurora do pensamento e seu encerramento. Digo livre continuação porque de maneira alguma pode ser demonstrado que as filosofias tomadas isoladamente e as épocas da filosofia brotam uma das outras no sentido da necessidade de um processo dialético.

Do que foi dito, que resulta para nossa tentativa de, num encontro, tratarmos a questão: Que é isto — a filosofia? Primeiramente um ponto: não podemos ater-nos apenas à definição de Aristóteles. Disto deduzimos o outro ponto: devemos ocupar-nos das primeiras e posteriores definições de filosofia. E depois? Depois alcançaremos uma fórmula vazia, que serve para qualquer tipo de filosofia. E então? Então estaremos o mais longe possível de uma resposta à nossa questão. Por que se chega a isto? Porque, pelo processo há pouco referido, somente reunimos historicamente as definições que estão aí prontas e as dissolvemos numa fórmula geral. Isto se pode realmente fazer quando se dispõe de grande erudição e auxiliado por verificações certas. Nesta empresa não precisamos, nem em grau mínimo, penetrar na filosofia de tal modo que meditemos sobre a essência da filosofia. Procedendo daquela maneira nos enriquecemos com conhecimentos muito mais variados e sólidos e até mais úteis sobre as formas como a filosofia foi representada no curso de sua história. Mas por esta via nunca chegaremos a uma resposta autêntica, isto é, legítima, para a questão: Que é isto — a filosofia? A resposta somente pode ser uma resposta filosofante, uma resposta que enquanto res-posta filosofa por ela mesma. Mas como compreender esta afirmação? Em que medida uma resposta pode, na medida em que é res-posta, filosofar? Procurarei esclarecer isto agora provisoriamente por algumas indicações. Aquilo que tenho em mente e a que me refiro sempre perturbará novamente nosso diálogo. Será até a pedra de toque para averiguar se nosso encontro tem chance de se tornar um encontro verdadeiramente filosófico. Coisa que não está absolutamente em nosso poder.

Quando é que a resposta à questão: Que é isto — a filosofia? é uma resposta filosofante? Quando filosofamos nós? Manifestamente apenas então quando entramos em diálogo com os filósofos. Disto faz parte que discutamos com eles aquilo de que falam. Este debate em comum sobre aquilo que sempre de novo, enquanto o mesmo, é tarefa específica dos filósofos, é o falar, o *légein* no sentido do *dialégesthai,* o falar como diálogo. Se e quando o diálogo é necessariamente uma dialética, isto deixamos em aberto.

Uma coisa é verificar opiniões dos filósofos e descrevê-las. Outra coisa bem diferente é debater com eles aquilo que dizem, e isto quer dizer, do que falam.

Supondo, portanto, que os filósofos são interpelados pelo ser do ente para que digam o que o ente é, enquanto é, então também nosso diálogo com os filósofos deve ser interpelado pelo ser do ente. Nós mesmos devemos vir com nosso pensamento ao encontro daquilo para onde a filosofia está a caminho. Nosso falar deve co-responder àquilo pelo qual os filósofos são interpelados. Se formos felizes neste co-responder, res-pondemos de maneira autêntica à questão: Que é isto — a filosofia? A palavra alemã "antworten", responder, significa propriamente a mesma coisa que *ent-sprechen,* co-responder. A resposta à nossa questão não se esgota numa afirmação que res-ponde à questão com uma verificação sobre o que se deve representar quando se ouve o conceito "filosofia". A resposta não é uma afirmação que replica *(n'est pas une réponse),* a resposta é

muito mais a co-respondência *(la correspondance),* que corresponde ao ser do ente. Imediatamente, porém, quiséramos saber o que constitui o elemento característico da resposta, no sentido da correspondência. Mas primeiro que tudo importa chegarmos a uma correspondência, antes que sobre ela levantemos a teoria.

A resposta à questão: Que é isto — a filosofia? consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho. E isto é: o ser do ente. Num tal corresponder prestamos, desde o começo, atenção àquilo que a filosofia já nos inspirou, a *filosofia,* quer dizer, a *philosophía* entendida em sentido grego. Por isso somente chegamos *assim* à correspondência, quer dizer, à resposta à nossa questão, se permanecemos no diálogo com aquilo para onde a tradição da filosofia nos remete, isto é, libera. Não encontramos a resposta à questão, que é a filosofia, através de enunciados históricos sobre as definições da filosofia, mas através do diálogo com aquilo que se nos transmitiu como ser do ente.

Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão "destruição". O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo (*§ 6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado — a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.

Mas, enquanto dizemos isto, já se anunciou uma objeção. Eis o teor: será primeiro necessário fazer um esforço para atingirmos a correspondência ao ser do ente? Não estamos nós homens já sempre numa tal correspondência, e não apenas de fato, mas do mais íntimo de nosso ser? Não constitui esta correspondência o traço fundamental de nosso ser?

Na verdade, esta é a situação. Mas, se a situação é esta, então não podemos dizer que primeiro nos devemos situar nesta correspondência. E, contudo, dizemos isto com razão. Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder ao ser do ente é a filosofia; mas ela o é somente então e apenas então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. Este corresponder se dá de diversas maneiras, dependendo sempre do modo como fala o apelo do ser, ou do modo como é ouvido ou não ouvido um tal apelo, ou ainda, do modo como é dito e silenciado o que se ouviu. Nosso encontro pode dar oportunidade para meditar sobre isto.

Procuro agora dizer apenas uma palavra preliminar ao encontro. Desejaria ligar o que foi exposto até agora àquilo que afloramos, fazendo referência à palavra de André Gide sobre os "belos sentimentos". *Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder. "Co-responder" significa então: ser dis-posto, *être dis-posé,* [5] a saber, a partir do ser do ente.

[5] Disposição *(Stimmung)* é um originário modo de ser do ser-aí, vinculado ao sentimento de situação *(Befindlichkeit)* que acompanha a derelicção *(Geworfenheit).* Pela disposição (que nada tem a ver com

Dis-posé significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza *(accorder)* com o ser do ente. O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. E só com base na dis-posição *(dis-position)* o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação.

Enquanto dis-posta e con-vocada, a correspondência é essencialmente uma dis-posição. Por isso o nosso comportamento é cada vez dis-posto desta ou daquela maneira. A dis-posição não é um concerto de sentimentos que emergem casualmente, que apenas acompanham a correspondência. Se caracterizamos a filosofia como a correspondência dis-posta, não é absolutamente intenção nossa entregar o pensamento às mudanças fortuitas e vacilações de estados de ânimo. Antes, trata-se unicamente de apontar para o fato de que toda precisão do dizer se funda numa disposição da correspondência, da *correspondance,* digo eu, à escuta do apelo.

Antes de mais nada, porém, convém notar que a referência à essencial dis-posição da correspondência não é uma invenção apenas de nossos dias. Já os pensadores gregos, Platão e Aristóteles, chamaram a atenção para o fato de que a filosofia e o filosofar fazem parte de uma dimensão do homem, que designamos dis-posição (no sentido de uma tonalidade afetiva que nos harmoniza e nos convoca por um apelo).

Platão diz *(Teeteto,* 155 d): *mála gàr philosóphou toũto tò páthos, tò thaumázein, ou gàr álle arkhè philosophías hè haúte.* "É verdadeiramente de um filósofo este *páthos* — o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este".

O espanto é, enquanto *páthos,* a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé.* Designa aquilo de onde algo surge. Mas este "de onde" não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkheĩn,* o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior.

Aristóteles diz o mesmo *(Metafísica,* I, 2, 982 b 12 ss.): *dià gàr tò thaumázein hoi ánthropoi kaì nỹn kaì prõton ércsanto philosopheĩn.* "Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar" (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha).

Seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar. Tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer já que fora apenas um estímulo. Entretanto: o espanto é *arkhé* — ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos.* Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskhein,* sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por

tonalidades psicológicas), o ser-no-mundo é radicalmente aberto. Esta abertura antecede o conhecer e o querer e é condição de possibilidade de qualquer orientar se para próprio da intencionalidade (veja se *Ser e Tempo,* § 29). Jogando com a riqueza semântica das derivações de *Stimmung: bestimmt, gestimmt, abstimmen, Gestimmtheit, Bestimmtheit,* Heidegger procura tornar claro como esta disposição é uma abertura que determina a correspondência ao ser, na medida em que é instaurada pela voz *(Stimme)* do ser. O filósofo toca aqui nas raízes do comportamento filosófico, da atitude originante do filosofar.

dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos *páthos* como dis-posição *(dis-position)* podemos também caracterizar melhor o *thaumázein,* o espanto. No espanto detemo-nos *(être en arrêt).* É como se retrocedêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira. O espanto também não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua. Assim o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente.

De bem outra espécie é aquela dis-posição que levou o pensamento a colocar a questão tradicional do que seja o ente enquanto é, de um modo novo, e a começar assim uma nova época da filosofia. Descartes, em suas meditações, não pergunta apenas e em primeiro lugar *tí tò ón* — que é o ente, enquanto é? Descartes pergunta: qual é aquele ente que no sentido do *ens certum* é o ente verdadeiro? Para Descartes, entretanto, se transformou a essência da *certitudo.* Pois na Idade Média *certitudo* não significava certeza, mas a segura delimitação de um ente naquilo que ele é. Aqui *certitudo* ainda coincide com a significação de *essentia.* Mas, para Descartes, aquilo que verdadeiramente *é* se mede de uma outra maneira. Para ele a dúvida se torna aquela dis-posição em que vibra o acordo com o *ens certum,* o ente que é com toda certeza. A *certitudo* torna-se aquela fixação do *ens qua ens,* que resulta da indubitabilidade do *cogito (ergo) sum* para o *ego* do homem. Assim o *ego* se transforma no *sub-iectum* por excelência, e, desta maneira, a essência do homem penetra pela primeira vez na esfera da subjetividade no sentido da egoidade. Do acordo com esta *certitudo* recebe o dizer de Descartes a determinação de um *clare et distincte percipere.* A dis-posição afetiva da dúvida é o positivo acordo com a certeza. Daí em diante a certeza se torna a medida determinante da verdade. A dis-posição afetiva da confiança na absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível permanece o *páthos* e com isso a *arkhé* da filosofia moderna.

Mas em que consiste o *télos,* a consumação da filosofia moderna, caso disto nos seja permitido falar? É este termo determinado por uma outra dispo-sição? Onde devemos nós procurar a consumação da filosofia moderna? Em Hegel ou apenas na filosofia dos últimos anos de Schelling? E que acontece com Marx e Nietzsche? Já se movimentam eles fora da órbita da filosofia moderna? Se não, como determinar seu lugar?

Parece até que levantamos apenas questões históricas. Mas na verdade meditamos o destino essencial da filosofia. Procuramos pôr-nos à escuta da voz do ser. Qual a dis-posição em que ela mergulha o pensamento atual? Uma resposta unívoca a esta pergunta é praticamente impossível. Provavelmente impera uma dis-posição afetiva fundamental. Ela, porém, permanece oculta para nós. Isto seria um sinal para o fato de que nosso pensamento atual ainda não encontrou seu claro caminho. O que encontramos são apenas dis-posições do pensamento de diversas tonalidades. Dúvida e desespero de um lado e cega possessão por princípios, não submetidos a exame, de outro, se confrontam. Medo e angústia misturam-se com esperança e confiança. Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das

paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras. [6]

A correspondência propriamente assumida e em processo de desenvolvimento, que corresponde ao apelo do ser do ente, é a filosofia. Que é isto — a filosofia? somente aprendemos a conhecer e a saber quando experimentamos de que modo a filosofia é. Ela é ao modo da correspondência que se harmoniza e põe de acordo com a voz do ser do ente.

Este co-responder é um falar. Está a serviço da *linguagem.* O que isto significa é de difícil compreensão para nós hoje, pois nossa representação comum da linguagem passou por um estranho processo de transformações. Como conseqüência disso a linguagem aparece como um instrumento de expressão. [7] De acordo com isso, tem-se por mais acertado dizer que a linguagem está a serviço do pensamento em vez de: o pensamento como co-respondência está a serviço da linguagem. Mas, antes de tudo, a representação atual da linguagem está tão longe quanto possível da experiência grega da linguagem. Aos gregos se manifesta a essência da linguagem como o *lógos.* Mas o que significa *lógos* e *légein?* Apenas hoje começamos lentamente, através de múltiplas interpretações do *lógos,* a descerrar para nossos olhos o véu sobre sua originária essência grega. Entretanto, nós não somos capazes nem de um dia regressar a esta essência da linguagem, nem de simplesmente assumi-la como herança. Pelo contrário, devemos entrar em diálogo com a experiência grega da linguagem como *lógos.* Por quê? Porque nós, sem uma suficiente reflexão sobre a linguagem, jamais sabemos verdadeiramente o que é a filosofia como a co-respondência acima assinalada, o que ela é como uma privilegiada maneira de dizer.

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois "moram nas montanhas mais separadas".

[6] Já em *Ser e Tempo* (§ 29) se alude à disposição que acompanha a teoria e se afirma que "o conhecimento ávido por determinações lógicas se enraíza ontológica e existencialmente no sentimento de situação, característico do ser-no-mundo" (p. 138). Apontando para o fato de que a própria razão está *pre-dis-posta* para confiar na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras, Heidegger fere um tabu que os sucessos da técnica ainda mais sacralizam. Mas, desde que Habermas, em seu livro *Conhecimento e Interesse* (Ed. Shurkamp, Frankfurt a. M. 1968), mostrou que atrás de todo conhecimento existe o interesse que o dirige, que a teoria quanto mais pura se quer mais se ideologiza, pode-se descobrir, nas afirmações de Heidegger, uma antecipação das razões ontológico-existenciais da mistura do conhecimento e interesse. Não há conhecimento imune ao processo de ideologização; dele não escapa nem mesmo o conhecimento científico, por mais exato, rigoroso e neutro que se proclame.

[7] A crítica da instrumentalização da linguagem visa a proteger o sentido, a dimensão conotadora e simbólica, contra a redução da linguagem ao nível da denotação, do simplesmente operativo. Não se trata apenas de salvar a mensagem lingüística da ameaça da pura semioticidade. O filósofo descobre na linguagem o poder do *lógos,* do dizer como processo apofântico; entrevê na linguagem a casa do ser, onde o homem mora nas raízes do humano. Se lembrarmos as três constantes que a tradição apresenta na filosofia da linguagem — a lógica da linguagem, o humanismo da linguagem e a teologia da linguagem —, verificamos que o filósofo assume a segunda, radicaliza-a pela hermenêutica existencial, carrega-a de historicidade e transforma a linguagem em centro de discussão, pela idéia da destruição da ontologia tradicional, a partir de sua tessitura categorial. Em Heidegger, uma ontologia já impossível é substituída pela crítica da linguagem, numa antecipação da moderna analítica da linguagem. Veja-se esta admoestação do filósofo que abre um texto seu, saído no jornal *Neue Zürcher Zeitung (Zeichen,* 21-9-1969): "A linguagem representada como pura semioticidade *(Zeichengebung)* oferece o ponto de partida para a tecnicização da linguagem pela teoria da informação. A instauração da relação do homem com a linguagem que parte destes pressupostos realiza, da maneira mais inquietante, a exigência de Karl Marx: 'Trata-se de transformar o mundo' ".

Agora, porém, haveria boas razões para exigir que nosso encontro se limitasse à questão que trata da filosofia. Esta restrição seria só então possível e até necessária, se do diálogo resultasse que a filosofia não é aquilo que aqui lhe atribuímos: uma correspondência, que manifesta na linguagem o apelo do ser do ente.

Com outras palavras: nosso encontro não se propõe a tarefa de desenvolver um programa fixo. Mas ele quisera ser um esforço de preparar todos os participantes para um recolhimento em que sejamos interpelados por aquilo que designamos o ser do ente. Nomeando isto, pensamos no que já Aristóteles diz:

"O sendo-ser torna-se, de múltiplos modos, fenômeno".

Tò òn légetai pollakhõs.

QUE É METAFÍSICA?

NOTA DO TRADUTOR

É tarefa primordial da filosofia conduzir o homem para além da pura imediatidade e instaurar a dimensão crítica. Superada a postura ingênua diante da realidade é então possível assumir responsavelmente a verdade como um todo. Pois somente a perspectiva que abre o comportamento filosófico é capaz de antecipar os limites e as possibilidades das diversas áreas em que se move a interrogação pela verdade. É por isso que o destino do homem e da história depende da lucidez e distância crítica que são o apanágio da filosofia.

Num momento de crise da sociedade brasileira, em que uma falsa segurança é buscada com o sacrifício da liberdade; em que se elabora um projeto nacional comprimido dentro de uma visão tecnocrática, nada melhor que a serena meditação da filosofia. Ela nos ensina a paciência diante da história e a coragem para apostar nas possibilidades que se escondem no risco da liberdade. Ela nos mostrará principalmente o verdadeiro lugar da ciência e da técnica na construção da história humana. Todo o determinismo que se quer imprimir à sociedade brasileira e à consciência nacional, mediante a absolutização da tecnologia, deve ser desmascarado pela consciência crítica instaurada pela filosofia. Ela é um instrumento de libertação das amarras deste novo positivismo tecnocrático com que o sectarismo e o interesse nos querem prender.

Que é Metafísica?, de Heidegger, é um texto de grande penetração e oportunidade. Os amplos horizontes que descerra garantem contribuição segura para o despertar da verdadeira consciência crítica. Com rara felicidade o filósofo desenvolve neste texto o horizonte metafísico em que o cientista antecipa a visão da totalidade e clarifica as condições de sua própria existência de pesquisador. À luz da transcendência exercida no comportamento concreto destacam-se as possibilidades e os limites da pesquisa científica, do cálculo e da técnica, e prepara-se um novo pensamento. Dele Heidegger nos fala insistentemente como de uma terra onde o homem reencontra suas raízes.

As notas que seguem procuram situar a obra em seu verdadeiro lugar. Antecipam elementos importantes para uma interpretação adequada das idéias centrais.

1. **Origem dos Textos** — Depois de vários anos de atividades na Universidade de Freiburg im Breisgau, como livre-docente, Heidegger deixara a companhia de seu mestre Husserl e aceitara o convite para a cátedra de Filosofia em Marburgo, até então ocupada por Nicolai Hartmann. Ali trabalhou de 1923 a 1928. Neste ano foi convidado para assumir a cátedra de Filosofia em Freiburg, vaga com a aposentadoria de Edmund Husserl. Ao começar ali suas atividades de professor ordinário, Heidegger pronunciou, como era de praxe, sua primeira aula diante de todo o corpo docente e discente da Universidade. Esta aula inaugural pública, que teve lugar no dia 24 de julho de 1929, trazia o título *Que é Metafísica?* Publicado no mesmo ano, o texto integral da preleção obteve pro-

funda repercussão. Provocou também muitos mal-entendidos. Parecia vir reforçar suspeitas despertadas já por *Ser e Tempo.* Heidegger era promotor do niilismo, da filosofia do sentimento da angústia e da covardia, do irracionalismo que combatia a validez da lógica. Em resposta às objeções que se multiplicavam o filósofo acrescentou à quarta edição de 1943 um posfácio que respondia às objeções e elucidava aspectos da preleção que suscitavam dúvidas e mal-entendidos. Em 1949 o autor publicou, com a quinta edição do texto, uma introdução com o título "Retorno ao Fundamento da Metafísica".

2. **Posição no Contexto da Obra** — Se prescindirmos dos dois livros de sua juventude — a tese de doutorado *O Juízo no Psicologismo* e a de livre-docência *A Doutrina das Categorias e do Significado em Duns Scot* — e levarmos em conta apenas as obras da maturidade, o texto da preleção *Que é Metafísica?* é o terceiro trabalho impresso por Heidegger. Depois de *Ser e Tempo* e *Kant e o Problema da Metafísica, Que é Metafísica?* foi publicada no mesmo ano em que surgia *Sobre a Essência do Fundamento* no volume complementar do Anuário de Filosofia e Investigações Fenomenológicas, comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl. Em 1933 se editou seu discurso de tomada de posse da Reitoria da Universidade de Freiburg i. B. *A Auto-afirmação da Universidade Alemã.* Além dos comentários sobre a poesia de Hoelderlin, os primeiros textos marcantes publicados após *Que é Metafísica?* são *Sobre a Essência da Verdade* em 1943 e a carta *Sobre o Humanismo* em 1947. Os textos do posfácio e da introdução acrescentados posteriormente já são manifestações nítidas do segundo Heidegger. Revelam o estágio em que o filósofo analisa a metafísica como história do ser. Os dois volumes intitulados *Nietzsche,* que contêm as preleções entre 1936 e 1946, retratam o contexto temático em que nasceram os dois textos.

3. **Elementos Característicos** — Heidegger toma como ponto de partida para a preleção uma situação concreta: a reunião de pesquisadores, professores e estudantes. Realiza uma analítica da existência científica e a partir dela procura responder o que é metafísica. Não define a metafísica. Um problema que emerge do próprio comportamento do homem de ciência é examinado. A questão do nada como questão metafísica envolve toda metafísica e a existência global daqueles que interrogam. Assim é possível responder à pergunta pela metafísica aprofundando uma questão metafísica.

Dentro do mais autêntico estilo heideggeriano, a preleção marcha para seu objetivo. Importa, porém, acompanhar a tessitura da interrogação que perseguir a meta que, desligada do movimento problematizador, aparece despida de qualquer interesse. Este encadeamento dialético visa a arrancar o ouvinte ou leitor da postura ingênua e imediatista para elevá-lo ao nível em que se deve desdobrar a interrogação metafísica. Atingido tal nível, a resposta é encontrada pelo esforço pessoal.

Que é Metafísica? é um testemunho desta pedagogia heideggeriana que socraticamente faz participar do processo interrogador aquele a quem se dirige. Mas ela não se reduz a isto. Há uma particularidade que a faz uma pedagogia própria da filosofia. Heidegger arranca o ouvinte ou leitor da imediatidade da postura natural em face das coisas e o leva à postura transcendental. Torna reflexo no interlocutor o exercício cotidiano e impensado da transcendência. Mostra, pelo próprio movimento da interrogação, o fato de que o homem não está ao lado da pedra, da flor ou da estrela, mas que as envolve pela compreensão numa estrutura referencial, abre um espaço antecipador a partir do qual tomam sentido. Isto é a característica primeira da existência humana e que lhe dá a distância do mundo natural e a faz ser transcendentalmente na cotidianeidade. Assumir, no exercício da interrogação, esta condição transcendental é próprio do comportamento filosófico.

As magistrais análises fenomenológicas de *Que é Metafísica?*, que tanto lembram *Ser e Tempo*, não visam a outra coisa. A fenomenologia é precisamente a arte de desvelar aquilo que, no comportamento cotidiano, nos ocultamos a nós mesmos: o exercício da transcendência. Por isso Heidegger não permanece aqui na analítica existencial. Até a maneira como ela é realizada já vem marcada pela finalidade a que se dirige: o problema do ser, que em sua radicalidade é precisamente a revelação da condição transcendental do homem. Mas no texto que estudamos o ser é buscado a partir do nada. O posfácio dirá que este é o véu do ser. A questão do nada é a que foi desencadeada a partir da pesquisa científica. Esta direção ontológica de toda a fenomenologia heideggeriana é que a distingue da orientação puramente antropológica de Max Scheler ou da orientação lógico-gnosiológica de Edmund Husserl.

A marcha da preleção mostra como toda problemática metafísica deve ser colocada a partir do homem, ainda que nele não deva parar. É o que separa radicalmente Heidegger de Husserl. Este transformara a ontologia em fenomenologia. Aquele, sem voltar atrás de Husserl, procura antes radicalizar a fenomenologia para recolocar o problema da ontologia. E a radicalização da fenomenologia é a radicalização da subjetividade. E a partir desta ele recoloca o problema da ontologia. Heidegger, portanto, não rejeita as conquistas do pensamento moderno. Leva-o às suas últimas conseqüências e, mediante a radicalização, o supera para instaurar uma ontologia que aproveita as conquistas do pensamento moderno e supera, assim, também a ontologia clássica.

A ontologia clássica é superada através do próprio ponto de partida antropológico da fenomenologia. No pensamento grego a ontologia constituía o ponto de partida da interrogação metafísica. Isto se mostrou, de modo inequívoco, na divisão da filosofia apresentada por C. Wolff no século XVIII. A partir da ontologia ou metafísica geral se constituíam as metafísicas especiais: cosmologia, psicologia racional e teologia natural. Considerado o ser como evidente, era possível nele fundar toda a interrogação posterior. Mas, uma vez posta em dúvida a ausência de problematicidade do ser, a ontologia perdia o privilégio de ponto de partida indiscutível. Assim, aos poucos, a antropologia foi tomando a si o privilégio de ponto de partida para toda a interrogação filosófica. Esta mudança, que foi iniciada com o pensamento moderno, representa um momento decisivo na obra de Heidegger. A analítica existencial do homem em sua cotidianeidade torna-se o ponto de partida necessário para a discussão do problema do ser, do mundo e de Deus. Na preleção o problema do nada (o véu do ser) é levantado a partir do homem. Não é, sem dúvida, uma dimensão qualquer do homem que serve de ponto de partida, mas aquela em que ele se revela na sua existência, enquanto exercício da transcendência (Heidegger dá uma interpretação etimológica de existência escrevendo-a *ek-sistência*, para acentuar sua força de transcendência). Desta maneira o homem é considerado o lugar privilegiado para a manifestação do ser, manifestação que se realiza pela experiência do nada. Nem é preciso chamar particularmente a atenção para a seguinte conseqüência lógica: assim como o conceito de ser se modifica quando se toma o homem como ponto de partida, assim também o nada. O nada heideggeriano se distingue nitidamente do nada grego e do nada da tradição cristã, assim como não pode ser confundido com a negatividade da filosofia moderna.

Pelo que vimos até aqui, compreende-se também por que Heidegger não chama expressamente a atenção para a necessidade de uma ruptura com a atitude natural do cientista para que assim se instaure o âmbito transcendental. No pensamento do filósofo desaparece a *epoche* e o processo de redução que procurava instaurar metodicamente a ruptura com o mundo natural para atingir a dimensão transcendental. Para Husserl tal procedimento se impunha pelo fato de, segundo ele, o homem movimentar-se, em seu cotidiano, na atitude natural. Para Heidegger não há propriamente um comportamento

natural do homem. Em todo o comportamento humano já é exercida a transcendentalidade. O que importa é mostrar tal comportamento pela analítica existencial. A fenomenologia não será um método que busca a transcendentalidade pelo processo redutivo; para Heidegger ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha. A transcendentalidade não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí no homem.

O texto *Que é Metafísica?* deve, portanto, ser meditado na dimensão em que se apresenta, a transcendentalidade. Todas as objeções que contra ela se levantaram nasceram da postura do objetivismo ingênuo. O único modo de o filósofo responder às objeções era determinar a verdadeira dimensão em que toda preleção se movimentava. Então caíam as três objeções principais: 1 — o nada nada tem a ver com qualquer tipo de niilismo ou pessimismo. Ele se apresenta, na preleção, como o véu do ser. Isto só compreende quem se desprende da atitude do objetivismo e se eleva para a dimensão transcendental. É ali que se desdobra a fenomenologia heideggeriana; é ali que o nada é um nome para o ser; 2 — também a angústia deve ser compreendida na dimensão transcendental. Ela não representa algum estado psicológico ou sentimento. É um acontecer no ser-aí (na dimensão transcendental) em que se realiza a experiência do ser como o nada; 3 — o mesmo acontece com a lógica. Heidegger não lhe nega a validez. Mostra apenas que há dimensões, e uma delas é aquela em que se manifesta o ser, em que se ultrapassa o lógico do entendimento. A verdade do ser ou a manifestção do ser ou, ainda, a compreensão do ser ultrapassa a lógica dos entes. A dimensão transcendental vai em busca das condições de possibilidade da lógica.

O posfácio acrescentado à preleção procura tornar claro como é preciso ler e compreender tal texto.

Mas quem pergunta *Que é Metafísica?* problematiza a própria metafísica. E problematizá-la é situar-se fora dela. É a partir deste fato que o filósofo elabora a sua introdução. Para compreender o que é metafísica, é preciso voltar aos seus fundamentos. A isto se destina toda a obra do pensador. Somente se compreende a pergunta *Que é Metafísica?* quando se descobriram as razões, os fundamentos da metafísica. E para Heidegger a metafísica mergulha num fundamento que ela mesma ignora. Assim, não é ela que responderá à pergunta *Que é Metafísica?,* mas um pensamento que a superou, isto é, que penetrou em seus fundamentos. É este o pensamento que o filósofo desenvolve desde o começo de sua obra *Ser e Tempo*. O pensamento originário que retorna ao fundamento da metafísica somente pode fazê-lo porque superou o objetivismo da metafísica que confundiu o ser com o ente e não pensa o próprio ser. Este somente pode ser pensado quando se parte da transcendentalidade do ser-aí, isto é, quando se leva em consideração aquela dimensão em que misteriosamente o ser se revela no ser-aí. Na dimensão que se abre com o encontro do homem com o ser pode surgir a metafísica. Ela, entretanto, não é capaz de pensar esta dimensão que é seu fundamento e esconde em si a resposta à pergunta *Que é Metafísica?*

Com a introdução Heidegger recapitula toda a marcha de seu pensamento, para reinterpretá-la e nela inserir a questão do nada a partir da qual se procurou responder o que é metafísica.

4. **A Tradução** — Há passagens dos textos que traduzimos em que o sentido filosófico está estreitamente vinculado com a língua alemã. Certos "topoi": palavras, expressões, frases carregadas de conteúdo essencial, exigem circunlocuções. Mas isto vem em prejuízo da beleza da linguagem e obscurece, por vezes, o sentido exato que o autor quer

dar. Procuramos fazer um solitário esforço para atingir um nível aceitável na tradução, tornando-a ao menos um instrumento útil para leitores indulgentes e para o exercício de análise de textos na universidade. Traduções como estas exigiram o trabalho combinado de filósofos e filólogos. Não para carregar as páginas com notas, mas para elaborar um texto em que se transportassem com fidelidade os conteúdos expressos em alemão para uma língua românica. Tempos melhores talvez permitirão que se tratem com a seriedade exigida os textos clássicos que devemos usar no Brasil. Temos presente as exigências e não esquecemos as inconveniências de uma tradução. O texto poderá ser aprimorado pelo auxílio que prestarem os estudiosos, apontando erros e sugerindo modos mais claros e menos equívocos de dizer pensamentos difíceis.

Utilizamos para a tradução a redação da sétima edição alemã e não fazemos alusões a redações anteriores. A discussão de certas modificações seria interessante, mas não se faz necessária para compreendermos o texto que traduzimos.

Alguns talvez estranharão a distribuição da matéria no volume que apresentamos. Colocamos a introdução no fim do volume, em primeiro lugar, porque quisemos respeitar a ordem cronológica do aparecimento dos textos; em segundo lugar, porque, ainda que interligados entre si, o texto da introdução tem sentido independente; em terceiro lugar, porque o texto que será mais usado para o estudo é o da preleção. Poderíamos acrescentar um quarto argumento: num volume editado pela Editora Vittorio Klostermann, em 1967, e que contém grande parte dos trabalhos menores de Heidegger, os três textos em questão são apresentados na ordem cronológica de sua publicação.[1]

Finalmente, sugerimos, para a compreensão deste volume, a leitura de *Sobre o Problema do Ser*. Há ali referências explícitas a *Que é Metafísica?*, que constituem preciosas elucidações.

Porto Alegre, 25 de janeiro de 1969.

[1] Heidegger, M. — *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

A PRELEÇÃO

(1929)

Que é Metafísica?

"Que é metafísica?" — A pergunta nos dá esperanças de que se falará sobre a metafísica. Não o faremos. Em vez disso, discutiremos uma determinada questão metafísica. Parece-nos que, desta maneira, nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. Somente assim lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma.

Nossa tarefa inicia-se com o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, procura, logo a seguir, a elaboração da questão, para encerrar-se com sua resposta.

O Desenvolvimento de uma Interrogação Metafísica

Considerada sob o ponto de vista do são entendimento humano, é a filosofia, nas palavras de Hegel, o "mundo às avessas". É por isso que a peculiaridade do que empreendemos requer uma caracterização prévia. Esta surge de uma dupla característica da pergunta metafísica.

De um lado, toda questão metafísica abarca sempre a totalidade da problemática metafísica. Ela é a própria totalidade. De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal, esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí tomamos a indicação seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga. Nossa existência — na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes — é determinada pela ciência. O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão? Os domínios das ciências distam muito entre si. Radicalmente diversa é a maneira de tratarem seus objetos. Esta dispersa multiplicidade de disciplinas é hoje ainda apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidades. Em contraste, o enraizamento das ciências, em seu fundamento essencial, desapareceu completamente.

Contudo, em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente. Justamente, sob o ponto de vista das ciências, nenhum domínio possui hegemonia sobre o outro, nem a natureza sobre a história, nem esta sobre aquela. Nenhum modo de tratamento dos objetos supera os outros. Conhecimentos matemáticos não são mais rigorosos que os filológico-históricos. A matemática possui apenas o caráter de "exatidão" e este não coincide com o rigor. Exigir da história exatidão seria chocar-se contra a idéia de rigor específico das ciências do espírito. A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procu-

rem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante. Nas ciências se realiza — no plano das idéias — uma aproximação daquilo que é essencial em todas as coisas.

Esta privilegiada referência de mundo ao próprio ente é sustentada e conduzida por um comportamento da existência humana livremente escolhido. Também a atividade pré e extracientífica do homem possui um determinado comportamento para com o ente. A ciência, porém, se caracteriza pelo fato de dar, de um modo que lhe é próprio, expressa e unicamente, à própria coisa a primeira e última palavra. Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste. Este pôr-se a serviço da pesquisa e do ensino se constitui em fundamento da possibilidade de um comando próprio, ainda que delimitado, na totalidade da existência humana. A particular referência ao mundo que caracteriza a ciência e o comportamento do homem que a rege, os entendemos, evidentemente apenas então plenamente, quando vemos e compreendemos o que acontece na referência ao mundo, assim sustentada. O homem — um ente entre outros — "faz ciência". Neste "fazer" ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser. Esta irrupção reveladora é o que, em primeiro lugar, colabora, a seu modo, para que o ente chegue a si mesmo.

Estas três dimensões — referência ao mundo, comportamento, irrupção — trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica. Se quisermos apoderar-nos expressamente da existência científica, assim esclarecida, então devemos dizer:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente — e nada mais.

Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente — e além dele nada.

Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente — e além dele nada.

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais — nada; somente o ente e além dele — nada; unicamente o ente e além disso — nada.

Que acontece com este nada? É, por acaso, que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar — e mais nada?

Mas, por que nos preocupamos com este nada? O nada é justamente rejeitado pela ciência e abandonado como o elemento nadificante. E quando, assim, abandonamos o nada, não o admitimos precisamente então? Mas podemos nós falar de que admitimos algo, se nada admitimos? Talvez já se perca tal insegurança da linguagem numa vazia querela de palavras. Contra isto deve agora a ciência afirmar novamente sua seriedade e sobriedade: ela se ocupa unicamente do ente. O nada — que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa *é indiscutível*: a ciência nada quer saber do nada. Esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber.

A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente, ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração. Que essência ambivalente se revela ali?

Ao refletirmos sobre nossa existência presente — enquanto uma existência determinada pela ciência —, desembocamos num paradoxo. Através deste paradoxo já se desenvolveu uma interrogação. A questão exige apenas uma formulação adequada: Que acontece com este nada?

A Elaboração da Questão

A elaboração da questão do nada deve colocar-nos na situação na qual se torne possível a resposta ou em que então se patenteie sua impossibilidade. O nada é admitido. A ciência, na sua sobranceira indiferença com relação a ele, rejeita-o como aquilo que "não existe".

Nós contudo procuramos perguntar pelo nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem desta questão mostra algo insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada como algo que "é" assim e assim — como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente. O perguntar pelo nada — pela sua essência e seu modo de ser — converte o interrogado em seu contrário. A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico.

Se for assim, também toda resposta a esta questão é, desde o início, impossível. Pois ela se desenvolve necessariamente nesta forma: o nada "é" isto ou aquilo. Tanto a pergunta como a resposta são, no que diz respeito ao nada, igualmente contraditórias em si mesmas.

Assim, não é preciso, pois, que a ciência primeiro rejeite o nada. A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio da não-contradição, a "lógica" universal, arrasa esta pergunta. Pois o pensamento, que essencialmente sempre é pensamento de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência.

Pelo fato de assim nos ficar vedado converter, de algum modo, o nada em objeto, chegamos já ao fim com nossa interrogação pelo nada — isto, pressuposto que nesta questão a "lógica" seja a última instância, que o entendimento seja o meio e o pensamento o caminho para compreender originariamente o nada e para decidir seu possível desvelamento.

Mas é por acaso possível tocar no império da "lógica"? Não é o entendimento realmente o senhor nesta pergunta pelo nada? Efetivamente, é somente com seu auxílio que podemos determinar o nada e colocá-lo como um problema, ainda que fosse como um problema que se devora a si mesmo. Pois o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente. Com tal procedimento subsumimos o nada sob a determinação mais alta do negativo e, assim, do negado. A negação é, entretanto, conforme a doutrina dominante e intata da "lógica", um ato específico do entendimento. Como podemos nós, *pois, pretender* rejeitar o entendimento na pergunta pelo nada e até na questão da possibilidade de sua formulação? Mas será que é tão seguro aquilo que aqui pressupomos? Representa o "não", a negatividade e com isto a negação, a determinação suprema a que se subordina o nada como uma espécie particular de negado? "Existe" o nada apenas porque existe o "não", isto é, a negação? Ou não acontece o contrário? Existe a negação e o "não" apenas porque "existe" o nada? Isto não está decidido; nem mesmo chegou a ser formulado expressamente como questão. Nós afirmamos: o nada é mais originário que o "não" e a negação.

Se esta tese é justa, então a possibilidade da negação, como atividade do entendimento, e, com isto, o próprio entendimento, dependem, de algum modo, do nada. Como poderá então o entendimento querer decidir sobre este? Não se baseia afinal o aparente contra-senso de pergunta e resposta, no que diz respeito ao nada, na cega obstinação de um entendimento que se pretende sem fronteiras?

Se, entretanto, não nos deixarmos enganar pela formal impossibilidade da questão do nada e se, apesar dela, ainda a formularmos, então devemos satisfazer ao menos àquilo que permanece válido como exigência fundamental para a possível formulação de qualquer questão. Se o nada deve ser questionado — o nada mesmo —, então deverá estar primeiramente dado. Devemos poder encontrá-lo.

Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente! Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. Agora, porém, aquilo que se busca é o nada. Existe afinal um buscar sem aquela antecipação, um buscar ao qual pertence um puro encontrar?

Seja como for, nós conhecemos o nada, mesmo que seja apenas aquilo sobre o que cotidianamente falamos inadvertidamente. Podemos até, sem hesitar, ordenar numa "definição" este nada vulgar, em toda palidez do óbvio, que tão discretamente ronda em nossa conversa:

O nada é a plena negação da totalidade do ente. Não nos dará, por acaso, esta característica do nada uma indicação da direção na qual unicamente teremos possibilidade de encontrá-lo?

A totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada se deverá manifestar.

Mesmo, porém, que prescindamos da problematicidade da relação entre a negação e o nada, como deveremos nós — enquanto seres finitos — tornar acessível para nós, em si e particularmente, a totalidade do ente em sua omnitude? Podemos, em todo caso, pensar a totalidade do ente imaginando-a, e então negar, em pensamento, o assim figurado e "pensá-lo" enquanto negado. Por esta via obteremos, certamente, o conceito formal do nada figurado, mas jamais o próprio nada. Porém, entre o nada figurado, e o nada "autêntico" não pode imperar uma diferença, caso o nada represente realmente a absoluta indistinção. Não é, entretanto, o próprio nada "autêntico" aquele conceito oculto, mas absurdo, de um nada com características de ente? Mas paremos aqui com as perguntas. Que tenha sido este o momento derradeiro em que as objeções do entendimento retiveram nossa busca que somente pode ser legitimada por uma experiência fundamental do nada.

Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.

Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente. Mas, por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de "totalidade". Mesmo então e justamente então, quando não estamos propriamente ocupados com as coisas e com nós mesmos, sobrevém-nos este "em totalidade", por exemplo, no tédio propriamente dito. Este tédio ainda está muito longe de nossa experiência quando nos entedia exclusivamente este livro ou aquele espetáculo, aquela ocupação ou este ócio. Ele desabrocha se "a gente está entediado". O profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade.

Uma outra possibilidade de tal manifestação se revela na alegria pela presença — não da pura pessoa —, mas da existência de um ser querido.

Semelhante disposição de humor em que a gente se sente desta ou daquela maneira situa-nos — perpassados por esta disposição de humor — em meio ao ente em sua totalidade. O sentimento de situação da disposição de humor não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. Mas este revelar é simultaneamente — longe de ser um simples episódio — um acontecimento fundamental de nosso ser-aí.

O que assim chamamos "sentimentos" não é um fenômeno secundário de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador dele nem um estado atual com o qual nos temos que haver de uma ou outra maneira.

Contudo, precisamente quando as disposições de humor nos levam, deste modo, diante do ente em sua totalidade, ocultam-nos o nada que buscamos. Muito menos seremos agora de opinião de que a negação do ente em sua totalidade, manifesta na disposição de humor, nos ponha diante do nada. Tal somente poderia acontecer, com a adequada originariedade, numa disposição de humor que revele o nada, de acordo com seu próprio sentido revelador.

Acontece no ser-aí do homem semelhante disposição de humor na qual ele seja levado à presença do próprio nada?

Este acontecer é possível e também real — ainda que bastante raro — apenas por instantes, na disposição de humor fundamental da angústia. Por esta angústia não entendemos a assaz freqüente ansiedade que, em última análise, pertence aos fenômenos do temor que com tanta facilidade se mostram. A angústia é radicalmente diferente do temor. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor *de*. . . sempre teme *por* algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu "de" *(Wovor)* e de seu "por" *(Worum)*, o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta. Ao esforçar-se por se libertar disto — de algo determinado —, torna-se, quem sente o temor, inseguro com relação às outras coisas, isto é, perde literalmente a cabeça.

A angústia não deixa mais surgir uma tal confusão. Muito antes, perpassa-a uma estranha tranqüilidade. Sem dúvida, a angústia é sempre angústia diante de. . ., mas não angústia diante disto ou daquilo. A angústia diante de. . . é sempre angústia por. . ., mas não por isto ou aquilo. O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação. Um exemplo conhecido nos pode revelar esta impossibilidade.

Na angústia — dizemos nós — "a gente sente-se estranho". O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este "nenhum".

A angústia manifesta o nada.

"Estamos suspensos" na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios — os homens que somos — refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou "eu" ou não és "tu" que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do "é". O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexo é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era "propriamente" — nada. Efetivamente: o nada mesmo — enquanto tal — estava aí.

Com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado.

Que acontece com o nada?

A Resposta à Questão

A resposta, primeiramente a única essencial para nosso propósito, já foi alcançada se tivermos a precaução de manter realmente formulada a questão do nada. Para isto se exige que reproduzamos a transformação do homem em seu ser-aí que toda angústia em nós realiza. Então captamos o nada que nela se manifesta, assim como se revela. Com isto se impõe, ao mesmo tempo, a exigência de mantermos expressamente longe a determinação do nada que não se desenvolveu na abordagem do mesmo.

O nada se revela na angústia — mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, "ao lado" do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. Que significa este "juntamente com"?

Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. Em que sentido acontece isto? Pois, certamente, o ente não é destruído pela angústia para assim deixar como sobra o nada. Como é que ela poderia fazê-lo quando justamente a angústia se encontra na absoluta impotência em face do ente em sua totalidade? Bem antes, revela-se propriamente o nada com o e no ente como algo que foge em sua totalidade.

Na angústia não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tampouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada. Mesmo não considerando o fato de que é alheio à angústia enquanto tal, a formulação expressa de uma enunciação negativa, chegaríamos, mesmo com uma tal negação, que deveria ter por resultado o nada, sempre tarde. Já antes disto o nada nos visita. Dizíamos que nos visitava juntamente com a fuga do ente em sua totalidade.

Na angústia se manifesta um retroceder diante de. . . que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. Este retroceder diante de. . . recebe seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição. Mas tal rejeição que afasta de si é , enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece. Esta remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga — tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí —, é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem uma destruição do ente, nem se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa compensar com a *destruição* e a negação. O próprio nada nadifica.

O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro — em face do nada.

Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente — e não nada. Mas este "e não nada", acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal.

Somente à base da originária revelação do nada pode o ser-aí do homem chegar ao ente e nele entrar. Na medida em que o ser-aí se refere, de acordo com sua essência, ao ente que ele próprio é, procede já sempre, como tal ser-aí, do nada revelado.

Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada.

Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo.

Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.

Com isto obtivemos a resposta à questão do nada. O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada.

Mas agora devemos dar finalmente a palavra a uma objeção já por tempo demasiado reprimida. Se o ser-aí somente pode entrar em relação com o ente enquanto está suspenso no nada, se, portanto, somente assim pode existir e se o nada somente se revela originariamente na angústia, não devemos nós então pairar constantemente nesta angústia para, afinal, podermos existir? Não reconhecemos nós mesmos que esta angústia originária é rara? Mas, antes disso, está fora de dúvida que todos nós existimos e nos relacionamos com o ente — tanto aquele ente que somos como aquele que não somos — sem esta angústia. Não é ela uma invenção arbitrária e o nada a ela atribuído um exagero?

Entretanto, o que quer dizer: esta angústia originária somente acontece em raros momentos? Não outra coisa que: o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade. E por quê? Pelo fato de nos perdermos, de determinada maneira, absolutamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí.

E, contudo, é este constante, ainda que ambíguo desvio do nada, em certos limites, seu mais próprio sentido. Ele, o nada em seu nadificar, nos remete justamente ao ente. O nada nadifica ininterruptamente sem que nós propriamente saibamos algo desta nadificação pelo conhecimento no qual nos movemos cotidianamente.

O que testemunha, de modo mais convincente, a constante e difundida, ainda que dissimulada, revelação do nada em nosso ser-aí, que a negação? Mas, de nenhum modo, esta aproxima o "não", como meio de distinção e oposição do que é dado, para, por assim dizer, colocá-lo entre ambos. Como poderia a negação também produzir por si o "não" se ela somente pode negar se lhe foi previamente dado algo que pode ser negado? Como pode, entretanto, ser descoberto algo que pode ser negado e que deve sê-lo enquanto afetado pelo "não" se não fosse realidade que todo o pensamento enquanto tal,

já de antemão, tem visado ao "não"? Mas o "não" somente pode revelar-se quando sua origem, o nadificar do nada em geral e com isto o próprio nada foram arrancados de seu velamento. O "não" não surge pela negação, mas a negação se funda no "não" que, por sua vez, se origina do nadificar do nada. Mas a negação é também apenas um modo de uma relação nadificadora, isto quer dizer, previamente fundado no nadificar do nada.

Com isto está demonstrada, em seus elementos básicos, a tese acima: o nada é a origem da negação e não vice-versa, a negação a origem do nada. Se assim se rompe o poder do entendimento no campo da interrogação pelo nada e pelo ser, então se decide também, com isto, o destino do domínio da "lógica" no seio da filosofia. A idéia da "lógica" mesma se dissolve no redemoinho de uma interrogação mais originária.

Por muito e diversamente que a negação — expressamente ou não — atravesse todo o pensamento, ela, de nenhum modo, por si só, é o testemunho válido para a revelação do nada pertencente essencialmente ao ser-aí. Pois a negação não pode ser proclamada nem o único, nem mesmo o comportamento nadificador condutor, pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada. Mais abissal que a pura conveniência da negação pensante é a dureza da contra-atividade e a agudeza da execração. Mais esponsável é a dor da frustração e a inclemência do proibir. Mais importuna é a aspereza da privação.

Estas possibilidades do comportamento nadificador — forças em que o ser-aí sustenta seu estar-jogado, ainda que não o domine — não são modos de pura negação. Mas isto não as impede de se expressar no "não" e na negação. Através delas é que se trai, sem dúvida, de modo mais radical, o vazio e a amplidão da negação. Este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida revelação do nada, que somente a angústia originariamente desvela. Nisto, porém, está: esta originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo "sim, sim" e pelo "não, não"; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza.

A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranqüilo abandonar-se à deriva. Ela situa-se — aquém de tais posições — na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador. A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos.

O estar suspenso do ser-aí no nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar-tenente do nada. Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade.

O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.

Nossa interrogação pelo nada tem por meta apresentar-nos a própria metafísica. O nome "metafísica" vem do grego: *tà metà physiká*. Esta surpreendente expressão foi mais tarde interpretada como caracterização da interrogação que vai *metá* — *trans* "além" do ente enquanto tal.

Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão.

Na pergunta pelo nada acontece um tal ir para fora além do ente enquanto ente em sua totalidade. Com isto prova-se que ela é uma questão "metafísica". De questões deste tipo dávamos, no início, uma dupla característica: cada questão metafísica compreende, de um lado, sempre toda a metafísica. Em cada questão metafísica, de outro lado, sempre vem envolvido o ser-aí que interroga.

Em que medida perpassa e compreende a questão do nada a totalidade da metafísica?

Sobre o nada a metafísica se expressa desde a Antiguidade numa enunciação, sem dúvida, multívoca: *ex nihilo nihil fit,* do nada nada vem. Ainda que, na discussão do enunciado, o nada, em si mesmo, nunca se torne problema, expressa ele, contudo, a partir do respectivo ponto de vista sobre o nada, a concepção fundamental do ente que aqui é condutora. A metafísica antiga concebe o nada no sentido do não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode dar forma de um ente com caráter de figura, que, desta maneira, oferece um aspecto *(eidos).* Ente é a figura que se forma a si mesma, que enquanto tal se apresenta como imagem. Origem, justificação e limites desta concepção de ser são tão pouco discutidos como o é o próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade do enunciado: *ex nihilo nihil fit* e dá, com isto, uma significação modificada ao nada, que então passa a significar a absoluta ausência de ente fora de Deus: *ex nihilo fit — ens creatum.* O nada torna-se agora o conceito oposto ao ente verdadeiro, ao *summum ens,* a Deus enquanto *ens increatum.* Também a explicação do nada indica a concepção fundamental do ente. A discussão metafísica do ente mantém-se, porém, ao mesmo nível que a questão do nada. As questões do ser e do nada enquanto tais não têm lugar. É por isso que nem mesmo preocupa a dificuldade de que, se Deus cria do nada, justamente precisa poder entrar em relação com o nada. Se, porém, Deus é Deus, não pode ele conhecer o nada, se é certo que o "absoluto" exclui de si tudo o que tem caráter de nada.

A superficial recordação histórica mostra o nada como conceito oposto ao ente verdadeiro, quer dizer, como sua negação. Se, porém, o nada de algum modo se torna problema, então esta contraposição não experimenta apenas uma determinação mais clara, mas então primeiramente se suscita a verdadeira questão metafísica a respeito do ser do ente. O nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente.

"O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo." Esta frase de Hegel *(Ciência da Lógica,* Livro I, WW III, p. 74) enuncia algo certo. Ser e nada copertencem, mas não porque ambos — vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento — coincidem *em sua* determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente *(Wesen),* e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada.

Se, de outro lado, a questão do ser enquanto tal é a questão que envolve a metafísica, então está demonstrado que a questão do nada é uma questão do tipo que compreende a totalidade da metafísica. A questão do nada pervade, porém, ao mesmo tempo, a totalidade da metafísica, na medida em que nos força a enfrentar o problema da origem da negação, isto quer dizer, nos coloca fundamentalmente diante da decisão sobre a legitimidade com que a "lógica" impera na metafísica.

A velha frase *ex nihilo nihil fit* contém então um outro sentido que atinge o próprio problema do ser e diz: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Somente no nada do ser-aí o ente em sua totalidade chega a si mesmo, conforme sua mais própria possibilidade, isto é, de

modo finito. Em que medida então a questão do nada, se for uma questão metafísica, já envolveu em si mesma nossa existência interrogante? Nós caracterizamos nossa existência, aqui e agora experimentada, como essencialmente determinada pela ciência. Se nossa existência assim determinada está colocada na questão do nada, deve então ter-se tornado problemática por causa desta questão.

A existência científica recebe sua simplicidade e acribia do fato de se relacionar com o ente e unicamente com ele de modo especialíssimo. A ciência quisera abandonar, com um gesto sobranceiro, o nada. Agora, porém, se torna patente, na interrogação, que esta existência científica somente é possível se se suspende previamente dentro do nada. Apenas então compreende ela realmente o que é quando não abandona o nada. A aparente sobriedade e superioridade da ciência se transforma em ridículo, se não leva a sério o nada. Somente porque o nada se revelou, pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa. Somente se a ciência existe graças à metafísica, é ela capaz de conquistar sempre novamente sua tarefa essencial que não consiste primeiramente em recolher e ordenar conhecimentos, mas na descoberta de todo o espaço da verdade da natureza e da história, cuja realização sempre se deve renovar.

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração — quer dizer, fundado na revelação do nada — surge o "porquê". Somente porque é possível o "porquê" enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador.

A questão do nada põe a nós mesmos — que perguntamos — em questão. Ela é uma questão metafísica.

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada. O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. Este ultrapassar, porém, é a própria metafísica. Nisto reside o fato de que a metafísica pertence à "natureza do homem". Ela não é uma disciplina da filosofia "acadêmica", nem um campo de idéias arbitrariamente excogitadas. A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito de ser-aí. Ela é o próprio ser-aí. Pelo fato de a verdade da metafísica residir neste fundamento abissal possui ela, como vizinhança mais próxima, sempre à espreita, a possibilidade do erro mais profundo. É por isso que nenhum rigor de qualquer ciência alcança a seriedade da metafísica. A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência.

Se realmente acompanhamos, com nossa interrogação, a questão desenvolvida em torno do nada, então não nos teremos representado a metafísica apenas do exterior. Nem nos transportamos também simplesmente para dentro dela. Nem somos disso capazes porque — na medida em que existimos — já sempre estamos colocados dentro dela. *Phýsei gár, o phíle, énestí tis philosophía te toũ andròs diánoia* (Platão, *Fedro* 279a). Na medida em que o homem existe, acontece, de certa maneira, o filosofar. Filosofia — o que nós assim designamos — é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos. A filosofia somente se põe em movimento por um peculiar salto da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí, em sua totalidade. Para este salto são decisivos: primeiro, o dar espaço para o ente em sua totalidade; segundo, o abandonar-se para dentro do nada, quer dizer, o libertar-se dos ídolos que cada qual possui e para onde costuma refugiar-se sub-repticiamente; e, por último, permitir que se desenvolva este estar suspenso para que constantemente retorne à questão fundamental da metafísica que domina o próprio nada:

Por que existe afinal ente e não antes Nada?

POSFÁCIO

(1943)

A pergunta "Que é metafísica?" permanece uma pergunta. O seguinte posfácio é, para aquele que acompanha a questão, um prefácio mais originário. A pergunta "Que é metafísica?" interroga para além da metafísica. Ela nasce de um pensamento que já penetrou na superação da metafísica. À essência de tais transições pertence o fato de, em certos limites, terem que falar ainda a linguagem daquilo que auxiliam a superar.

A especial oportunidade na qual é discutida a questão da essência da metafísica não deve induzir à opinião de que tal questionar esteja condenado a tomar seu ponto de partida das ciências. A investigação moderna está engajada, com outros modos de representação e com outras espécies de produção do ente, no elemento característico daquela verdade, conforme a qual todo ente se caracteriza pela vontade de vontade. Como forma antecipadora, começou a aparecer a "vontade de poder". "Vontade", compreendida como traço básico da entidade do ente, é, tão radicalmente, a identificação do ente com o que é atual, que a atualidade do atual é transformada em incondicional factibilidade da geral objetivação. A ciência moderna nem serve a um fim que lhe é primeiramente proposto, nem procura uma "verdade em si". Ela é, enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência. Mas pelo fato de toda objetivação do ente se exaurir na produção e garantia do ente, conquistando, desta maneira, as possibilidades de seu progresso, permanece a objetivação apenas junto ao ente e já o julga o ser. Todo comportamento que se relaciona com o ente testemunha, desta maneira, já um certo saber do ser, mas atesta simultaneamente a incapacidade de, por suas próprias forças, permanecer na lei da verdade deste saber. Esta verdade é a verdade sobre o ente. A metafísica é a história desta verdade. Ela diz o que o ente é, enquanto ela conceitua a entidade do ente. Na entidade do ente pensa a metafísica o ser, sem contudo, poder considerar, pela sua maneira de pensar, a verdade do ser. A metafísica se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado. Suposto, porém, que não apenas o ente emerge do ser, mas que também, e ainda mais originariamente, o próprio ser reside em sua verdade e que a verdade do ser se desdobra *(west)* como o ser da verdade, então, é necessária a pergunta pelo que seja a metafísica em seus fundamentos. Este interrogar deve pensar metafisicamente e, ao mesmo tempo, deve pensar a partir dos fundamentos da metafísica, vale dizer, não mais metafisicamente. Num sentido essencial, um tal questionar permanece ambivalente.

Toda tentativa, portanto, de acompanhar a marcha da preleção se chocará, por isso, com dificuldades. Isto é bom. O interrogar torna-se, com isto, mais autêntico. Cada pergunta objetiva é já uma ponte para a resposta. Respostas essenciais são, constantemente, apenas o último passo das próprias questões. Este passo, porém, permanece irrealizável

sem a longa série dos primeiros passos e dos que seguem. A resposta essencial haure sua força sustentadora na in-sistência do perguntar. A resposta essencial é apenas o começo de uma responsabilidade. Nela o interrogar desperta mais originariamente. É também, por isso, que a questão autêntica não é suprimida pela resposta encontrada.

As dificuldades para acompanhar o pensamento da preleção são de duas espécies. Umas surgem dos enigmas que se ocultam no âmbito do que aqui é pensado. As outras se originam da incapacidade e também, muitas vezes, da má vontade para pensar. Na esfera do interrogar pensante podem já ajudar objeções passageiras, mas certamente, entre estas, aquelas que forem cuidadosamente meditadas. Também opiniões grosseiras e falsas frutificam de algum modo, mesmo que sejam proclamadas na raiva de uma polêmica cega. A reflexão deve apenas recolher tudo na serena tranqüilidade da longânima meditação.

Podemos reunir em três proposições básicas as objeções e falsas opiniões sobre esta preleção. Diz-se:

1 — a preleção transforma "o nada" em único objeto da metafísica. Entretanto, porque o nada é absolutamente nadificante, leva este pensamento à opinião de que tudo é nada, de tal maneira que não vale a pena, quer viver quer morrer. Uma "filosofia do nada" é um acabado "niilismo";

2 — a preleção eleva uma disposição de humor isolada e ainda por cima deprimente, a angústia, ao privilégio de única disposição de humor fundamental. Entretanto, porque a angústia é o estado de ânimo do "medroso" e covarde, renega este pensamento a confiante atitude da coragem. Uma "filosofia da angústia" paralisa a vontade para a ação;

3 — a preleção toma posição contra a "lógica". Entretanto, porque o entendimento contém os padrões de todo cálculo e ordem, este pensamento transfere o juízo sobre a verdade para a aleatória disposição de humor. Uma "filosofia do puro sentimento" põe em perigo o pensamento "exato" e a segurança do agir.

A postura correta diante destas proposições surge de uma renovada meditação da preleção. Ela deve examinar se o nada, que dispõe a angústia em sua essência, se esgota numa vazia negação de tudo o que é, ou se — o que jamais e em parte alguma é um ente — se desvela como aquilo que se distingue de todo ente e que nós chamamos o ser. Em qualquer lugar e em qualquer amplitude em que a pesquisa explore o ente, em parte alguma, encontra ela o ser. Ela apenas atinge sempre o ente porque, antecipadamente, já na intenção de sua explicação, permanece junto do ente. O ser, porém, não é uma qualidade ôntica do ente. O ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente. O absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra *(west)* como ser. Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono do ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta *(west)* sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser.

A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que — por causa da "angústia" diante da angústia, quer dizer, na pura atitude

medrosa do temor — nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo. Se abandonarmos arbitrariamente o curso do pensamento desta preleção, ao nos referirmos a esta angústia fundamental, se despojarmos a angústia, enquanto disposição de humor instaurada por aquela voz, da referência ao nada, então nos resta apenas a angústia como "sentimento" isolado que podemos distinguir e separar de outros sentimentos, no conhecido sortimento de estados de ânimo vistos psicologicamente. Tomando como guia a simplista diferença entre "em cima" e "embaixo", podemos registrar, então, as "disposições de humor" nas classes das que elevam e das que deprimem. Sempre haverá presa para a caça entusiasmada de "tipos" e "antitipos" de "sentimentos", de espécies e subespécies destes "tipos". Contudo, esta exploração antropológica do homem nunca terá possibilidades de acompanhar o curso do pensamento desta preleção; pois esta pensa a partir da atenção à voz do ser; ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.

A disposição para a angústia é o sim à insistência para realizar o supremo apelo, o unico que atinge a essência do homem. Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. Aquele que assim é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isso, continuamente envolvido, de maneira fundamental, na disposição de humor. A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser. Pois, próximo à angústia essencial, como espanto do abismo, reside o respeito humilde. Ele ilumina e protege aquele lugar da essência do homem no seio do qual ele permanece familiar no permanente.

A "angústia" em face da angústia, pelo contrário, pode enganar-se de tal modo que desconheça as simples referências na esfera essencial da angústia. Que seria toda coragem se não tivesse, na experiência da angústia fundamental, seu constante elemento de confronto? Na medida em que diminuímos a angústia fundamental e a referência do ser ao homem, nela iluminada, aviltamos a essência da coragem. Mas esta é capaz de suportar o nada. A coragem reconhece, no abismo do espanto, o espaço do ser apenas entrevisto, a partir de cuja iluminação cada ente primeiramente retorna àquilo que é e é capaz de ser. A preleção nem se compraz numa "filosofia da angústia", nem procura insinuar a impressão de uma "filosofia heróica". Ela pensa apenas aquilo que apareceu ao pensamento ocidental, desde o começo, como aquilo que deve ser pensado e permaneceu, entretanto, esquecido: o ser. Mas o ser não é produto do pensamento. Pelo contrário, o pensamento essencial é um acontecimento provocado pelo ser.

É por isso que também se torna necessária a formulação do que até agora foi silenciado: situa-se este pensamento já na lei de sua verdade se apenas segue aquele pensamento compreendido pela "lógica", em suas formas e regras? Por que põe a preleção esta expressão entre aspas? Para assinalar que a "lógica" é apenas uma das explicações da essência do pensamento; aquela que já, o seu nome o mostra, se funda na experiência do ser realizado pelo pensamento grego. A suspeita contra a lógica — como sua conseqüente degenerescência pode valer a logística — emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. De nenhum modo é o pensamento exato o pensamento mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie de esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente. Qualquer cálculo reduz todo o numerável ao enumerado, para utilizá-lo para a próxima enumeração. O

cálculo não admite outra coisa que o enumerável. Cada coisa é apenas aquilo que se pode enumerar. O que a cada momento é enumerado assegura o progresso na enumeração. Esta utiliza progressivamente os números e é, em si mesma, um contínuo consumir-se. O resultado do cálculo com o ente vale como o enumerável e consome o enumerado para a enumeração. Este uso consumidor do ente revela o caráter destruidor do cálculo. Apenas pelo fato de o número poder ser multiplicado infinitamente e isto indistintamente na direção do máximo ou do mínimo, pode ocultar-se a essência destruidora do cálculo atrás de seus produtos e emprestar ao pensamento calculador a aparência da produtividade, enquanto, na verdade, faz valer, já antecipando e não em seus resultados subseqüentes, todo ente apenas na forma do que pode ser produzido e consumido. O pensamento calculador submete-se a si mesmo à ordem de tudo dominar a partir da lógica de seu procedimento. Ele não é capaz de suspeitar que todo o calculável do cálculo já é, antes de suas somas e produtos calculados, num todo cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável que se subtrai a si e sua estranheza das garras do cálculo. O que, entretanto, em toda parte e constantemente, se fechou de antemão às exigências do cálculo e que, contudo, já a todo momento, é, em sua misteriosa condição de desconhecido, mais próximo do homem que todo ente, no qual ele se instala a si e a seus projetos, pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma "lógica" é capaz de compreender. Chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício.

É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda violência porque é a dissipação da essência do homem — que emana do abismo da liberdade — para a defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para que o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser.

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras.

Se, de tempos em tempos, não houvesse um pensamento oculto no fundamento essencial do homem historial, então ele jamais seria capaz do reconhecimento, suposto que, em toda reflexão e em todo agradecimento, deve existir um pensamento que pensa originariamente a verdade do ser. Mas de que outro modo encontraria, um dia, uma humanidade o caminho para o reconhecimento originário que não pelo fato *de o favor do* ser oferecer ao homem, pela aberta referência a si mesma, a nobreza do despojamento, no qual a liberdade do sacrifício esconde o tesouro de sua essência? O sacrifício é a despedida do ente em marcha para a defesa do favor do ser. O sacrifício pode, sem dúvida, ser preparado e servido pelo agir e produzir na esfera do ente, mas jamais pode ser por ele realizado. Sua realização emana da in-sistência a partir da qual todo homem historial age — também o pensamento essencial é um agir — protegendo o ser-aí instaurado para a defesa da dignidade do ser. Esta in-sistência é a impassibilidade que não permite que seja contestada a oculta disposição para a despedida própria de cada sacrifício. O sacri-

fício tem sua terra natal na essência daquele acontecimento que é o ser chamando o homem para a verdade do ser. É por isso que o sacrifício não admite cálculo algum pelo qual seria calculada sua utilidade ou inutilidade, sejam os fins visados mesquinhos ou elevados. Tal cálculo desfigura a essência do sacrifício. A mania dos fins confunde a limpeza do respeito humilde (preparado para a angústia) da coragem para o sacrifício, que presume morar na vizinhança do indestrutível.

O pensamento do ser não procura apoio no ente. O pensamento essencial presta atenção aos lentos sinais do que não pode ser calculado e nele reconhece o advento do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. Este pensamento está atento à verdade do ser e auxilia, desta maneira, o ser da verdade para que encontre seu lugar na humanidade historial. O auxílio que este pensamento presta não provoca sucessos porque não precisa de repercussão. O pensamento essencial auxilia com sua simples in-sistência no ser-aí na medida em que nela se desencadeia o que lhe é semelhante, sem que ela, entretanto, disso pudesse dispor ou mesmo apenas saber.

O pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado. Atingido, porém, este equilíbrio em seu destino, então lhe acena a garantia da voz silenciosa de ocultas fontes. O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem. O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado. Não podemos analisar aqui, sem dúvida, como, pensado a partir do acontecimento [illegible] .*(Wesen)* do do ser, o poetar e o reconhecer e o pensar estão referidos um ao outro e ao mesmo tempo separados. Provavelmente o reconhecer e o poetar se originam, ainda que de maneira diversa, do pensamento originário que utilizam, sem contudo, poderem ser, para si mesmos, um pensamento.

Conhecemos, é claro, muita coisa sobre a relação entre filosofia e poesia. Não sabemos, porém, do diálogo dos poetas e dos pensadores que "moram próximos nas montanhas mais separadas".

Um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem. O nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser. No ser já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude.

A última poesia do último poeta da Grécia antiga, *Édipo em Colonos,* de Sófocles, encerra com a palavra que incompreensivelmente se volta sobre a oculta história deste povo e conserva seu começo na ignota verdade do ser:

All' apopaýete med' epì pleío
thrẽnon egeírete
pantòs gàr ékhei táde kýro.

"Mas agora cessai e nunca mais para o futuro
O lamento suscitai:
Pois, em todos os quadrantes, o que aconteceu
[retém junto a si
Guardada uma decisão de plenitude."

INTRODUÇÃO

(1949)

O Retorno ao Fundamento da Metafísica

Descartes escreve a Picot, que traduzira os *Principia Philosophiae* para o francês: "Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. . ." *(Oeuvres de Descartes,* editadas por C. Adam e P. Tannery, vol. IX, 14.)

Aproveitando esta imagem, perguntamos: Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda a árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? O que, em última análise, é a metafísica?

Ela pensa o ente enquanto ente. Em toda parte, onde se pergunta o que é o ente, tem-se em mira o ente enquanto tal. A representação metafísica deve esta visão à luz do ser. A luz, isto é, aquilo que tal pensamento experimenta como luz, não é em si mesma objeto de análise; pois este pensamento analisa e representa continuamente e apenas o ente sob o ponto de vista do ente. É, sem dúvida, sob este ponto de vista que o pensamento metafísico pergunta pelas origens ônticas e por uma causa da luz. A luz mesma vale como suficientemente esclarecida pelo fato de garantir transparência a cada ponto de vista sobre o ente.

Seja qual for o modo de explicação do ente, como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vir-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia,* como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente. O ser se manifestou num desvelamento *(alétheia).* Permanece velado o fato e o modo como o ser traz consigo tal desvelamento, o fato e o modo como o ser mesmo se situa na metafísica e a assinala enquanto tal. O ser não é pensado em sua essência desveladora, isto é, em sua verdade. Entretanto, a metafísica fala da inadvertida revelação do ser quando responde a suas perguntas pelo ente enquanto tal. A verdade do ser pode chamar-se, por isso, o chão no qual a metafísica, como raiz da árvore da filosofia, se apóia e do qual retira seu alimento.

Pelo fato de a metafísica interrogar o ente, enquanto ente, permanece ela junto ao ente e não se volta para o ser enquanto ser. Como raiz da árvore ela envia todas as seivas e forças para o tronco e os ramos. A raiz se espalha pelo solo para que a árvore dele surgida possa crescer e abandoná-lo. A árvore da filosofia surge do solo onde se ocultam as raízes da metafísica. O solo é, sem dúvida, o elemento no qual a raiz da árvore se desenvolve, mas o crescimento da árvore jamais será capaz de assimilar em si de tal maneira o chão de suas raízes que desapareça como algo arbóreo na árvore. Pelo contrário, as raízes se perdem no solo até as últimas radículas. O chão é chão para a raiz; dentro dele

ela se esquece em favor da árvore. Também a raiz ainda pertence à árvore, mesmo que a seu modo se entregue ao elemento do solo. Ela dissipa seu elemento e a si mesma pela árvore. Como raiz ela não se volta para o solo; ao menos não de modo tal como se fosse sua essência desenvolver-se apenas para si mesma neste elemento. Provavelmente, também o solo não é tal elemento sem que o perpasse a raiz.

Na medida em que, constantemente, apenas representa o ente enquanto ente, a metafísica não pensa no próprio ser. A filosofia não se recolhe em seu fundamento. Ela o abandona continuamente e o faz pela metafísica. Dele, porém, jamais consegue fugir. Na medida em que um pensamento se põe em marcha para experimentar o fundamento da metafísica, na medida em que um pensamento procura pensar na própria verdade do ser, em vez de apenas representar o ente enquanto ente, ele abandonou, de certa maneira, a metafísica. Visto da parte da metafísica, o pensamento se dirige de volta para o fundamento da metafísica. Mas, aquilo que assim aparece como fundamento, se experimentado a partir de si mesmo, é provavelmente outra coisa até agora não dita, segundo a qual a essência da metafísica é bem outra coisa que a metafísica. Um pensamento que pensa na verdade do ser não se contenta certamente mais com a metafísica; um tal pensamento também não pensa contra a metafísica. Para voltarmos à imagem anterior, ele não arranca a raiz da filosofia. Ele lhe cava o chão e lhe lavra o solo. A metafísica permanece a primeira instância da filosofia. Não alcança, porém, a primeira instância do pensamento. No pensamento da verdade do ser a metafísica está superada. Torna-se caduca a pretensão da metafísica de controlar a referência decisiva com o ser e de determinar adequadamente toda a relação com o ente enquanto tal. Esta "superação da metafísica", contudo, não rejeita a metafísica. Enquanto o homem permanecer *animal rationale* é ele *animal metaphysicum*. Enquanto o homem se compreender como animal racional, pertence a metafísica, na palavra de Kant, à natureza do homem. Se bem sucedido, talvez fosse possível ao pensamento retornar ao fundamento da metafísica, provocando uma mudança da essência do homem de cuja metamorfose poderia resultar uma transformação da metafísica.

Quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser. Um tal modo de pensar ultrapassa o pensamento atual que não pensa no chão em que se desenvolve a raiz da filosofia. O pensamento tentado em *Ser e Tempo* põe-se em marcha para preparar a superação da metafísica assim entendida. Aquilo, porém, a que este pensamento dá o impulso necessário somente pode ser aquilo mesmo que deve ser pensado. O fato e a maneira de o ser mesmo abordar um pensamento nunca dependem primeira e unicamente do pensamento. Se o ser atinge um pensamento e o modo como o consegue, põe-no em marcha para sua matriz que vem do próprio ser, para, desta maneira, corresponder ao ser enquanto tal.

Mas por que, afinal, é necessária uma tal espécie de superação da metafísica? Deverá, desta maneira ser apenas substituída e fundamentada através de disciplina *mais originária* aquela disciplina da filosofia que até agora foi a raiz? Trata-se de uma modificação do corpo doutrinário da filosofia? Não. Ou deverá ser descoberto, pelo retorno ao fundamento da metafísica, um pressuposto da filosofia até agora esquecido para mostrar-lhe que ainda não assenta sobre seu fundamento inconcusso, não podendo, por isso, ainda ser a ciência absoluta? Não.

Com o advento ou a ausência da verdade do ser, está em jogo outra coisa: não a constituição da filosofia, não apenas a própria filosofia, mas a proximidade ou distância daquilo de que a filosofia, como o pensamento que representa o ente enquanto tal, recebe

sua essência e sua necessidade. O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser com o homem chegue, através da essência desta mesma relação, a uma claridade que leve o homem à pertença ao ser.

Já antes de suas respostas à questão do ente enquanto tal a metafísica representou o ser. Ela expressa necessariamente o ser e, por isso mesmo, o faz constantemente. Mas a metafísica não leva o ser mesmo a falar, porque não considera o ser em sua verdade e a verdade como o desvelamento e este em sua essência. A essência da verdade sempre aparece à metafísica apenas na forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação. O desvelamento, porém, poderia ser algo mais originário que a verdade no sentido da *veritas*. *Alétheia* talvez fosse a palavra que dá o aceno ainda não experimentado para a essência impensada do *esse*. Se a coisa fosse assim, sem dúvida o pensamento da metafísica que apenas representa jamais poderia alcançar esta essência da verdade, por mais afanosamente que se empenhasse historicamente pela filosofia pré-socrática; pois não se trata de algum renascimento do pensamento pré-socrático — tal projeto seria vão e sem sentido —, trata-se, isto sim, de prestar atenção ao advento da ainda não enunciada essência do desvelamento que é o modo como o ser se anunciou. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do ser ao longo de sua história, de Anaximandro a Nietzsche. Por que não pensa a metafísica na verdade do ser? Depende uma tal omissão apenas da espécie de pensamento que é o metafísico? Ou pertence ao destino essencial da metafísica, que se lhe subtraia seu próprio fundamento, porque em toda a eclosão do desvelamento permanece ausente sua essência, o velamento, e isto em favor do que foi desvelado e aparece como o ente?

Entretanto, a metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão do ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza por que é que somente pensa o ser enquanto representa o ente enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente. Os enunciados da metafísica se desenvolvem de maneira estranha, desde o começo até sua plenitude, numa geral troca do ente pelo ser. Esta troca, sem dúvida, deve ser pensada como acontecimento e não como engano. Ela, de maneira alguma, tem suas razões numa simples negligência do pensamento ou numa exatidão no dizer. Em conseqüência desta geral troca, a representação atinge o auge da confusão quando se afirma que a metafísica realmente põe a questão do ser.

Até parece que a metafísica, sem seu conhecimento, está condenada a ser, pela maneira como pensa o ente, a barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano.

Que seria, porém, se a ausência desta relação e o esquecimento desta ausência desde há muito determinassem os tempos modernos? Que seria, se a ausência do ser entregasse o homem, sempre mais exclusivamente, apenas ao ente, de tal modo que o ser humano fosse abandonado pela relação do ser com sua (do homem) essência, ficando, ao mesmo tempo, tal abandono velado? Que seria, se assim fosse e se desde há muito tempo estivesse persistindo tal situação? Que seria, se houvesse sinais mostrando que tal esquecimento se instalará para o futuro ainda mais decisivamente no esquecimento?

Existiria ainda ocasião para um pensador se deixar conduzir presunçosamente por este destino do ser? Se as coisas estivessem neste pé, haveria ainda motivo para, em tal

abandono do ser, se fantasiar ainda outra coisa e isto levado até por uma disposição de humor elevado mas artificial? Se esta fosse a situação em torno do abandono do ser, não haveria motivo bastante para que o pensamento, que pensa no ser, caísse no espanto que o paralisaria de tal modo que não fosse mais capaz de outra coisa que sustentar na angústia este destino do ser para, antes de tudo, levar a uma decisão o pensamento que se ocupa do esquecimento do ser? Mas seria disto capaz um pensamento enquanto a angústia, herdada como destino, fosse apenas uma deprimente disposição de humor? Que tem a ver o destino do ser com psicologia e psicanálise?

Suposto, porém, que à superação da metafísica corresponda o esforço de primeiramente aprender a prestar atenção ao esquecimento do ser, para experimentá-lo, assumir esta experiência na relação do ser com o homem e nela a conservar, então a pergunta "Que é metafísica?" permaneceria na indigência do esquecimento do ser, talvez contudo o mais necessário de tudo o que é necessário para o pensamento.

Assim, tudo depende de que, em seu tempo oportuno, o pensamento se torne mais pensamento. A isto chega o pensamento se, em vez de preparar um grau maior de esforço, se dirige para outra origem. Então, o pensamento suscitado pelo ente enquanto tal, que por isso representa e esclarece o ente, será substituído por um pensamento instaurado pelo próprio ser e por isso dócil à voz do ser.

Perdem-se no vazio considerações sobre o modo como se poderia levar a agir sobre a vida cotidiana e pública de modo efetivo e útil, o pensamento ainda e apenas metafísico. Pois, quanto mais o pensamento é pensamento, quanto mais se realiza a partir da relação do ser consigo, tanto mais puramente encontra-se, por si mesmo, engajado no único agir que lhe é apropriado: na ação de pensar aquilo que lhe foi destinado e que por isso já foi pensado.

Mas quem pensa ainda no que foi pensado? Inventam-se coisas. O pensamento tentado em *Ser e Tempo* está "a caminho" para situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite consentaneamente o ser mesmo em sua verdade. Neste caminho, e isto quer dizer, a serviço da questão da verdade do ser, torna-se necessária uma reflexão sobre a essência do homem; pois a experiência do esquecimento do ser, ainda não expressa porque exigindo demonstração, encerra em si a conjetura da qual tudo depende, de que, conforme o desvelamento do ser, a relação do ser com o homem pertence ao próprio ser. Mas como poderia esta conjetura aventada tornar-se mesmo apenas uma pergunta expressa sem que antes se empenhassem todos os esforços para libertar a determinação fundamental do homem da subjetividade e da definição do *animal rationale* . . . ?

Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ("aí") do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome "ser-aí". Isto foi feito, apesar de a metafísica usar este nome para aquilo que em geral é designado *existentia,* atualidade, realidade e objetividade, não obstante até se falar, na linguagem comum, em "ser-aí humano", repetindo o significado metafísico da palavra. Por isso obvia toda possibilidade de se pensar o que nós entendemos quem se contenta apenas em averiguar que em *Ser e Tempo* usa-se, em vez de "consciência", a palavra "ser-aí". Como se aqui estivesse apenas em jogo o uso de palavras diferentes, como se não se tratasse desta coisa única: da relação do ser com a essência do homem e com isto, visto a partir de nós, como se não se tratasse de levar o pensamento primeiramente diante da experiência essencial do homem, suficiente para a interrogação decisiva.

Nem a palavra "ser-aí" tomou o lugar da palavra "consciência", nem a "coisa" chamada "ser-aí" passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome "consciência". Muito antes, com o "ser-aí" é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado.

Aquilo em que se pensa com a palavra "ser-aí" através de todo o tratado de *Ser e Tempo* recebe já uma luz desta proposição decisiva (p. 42), que diz: "A 'essência' do ser-aí consiste em sua existência".

Se se considera que na linguagem da metafísica a palavra "existência" designa o mesmo que "ser-aí", a saber, a atualidade de tudo o que é atual, desde Deus até o grão de areia é claro que apenas se desloca — quando se entende a frase linearmente — a dificuldade do que deve ser pensado da palavra "ser-aí" para a palavra "existência". O nome "existência" é usado, em *Ser e Tempo,* exclusivamente como caracterização do ser do homem. A partir da "existência" corretamente pensada se revela a "essência" do ser-aí, em cuja abertura o ser se revela e oculta, se oferece e subtrai, sem que esta verdade do ser no ser-aí se esgote ou se deixe identificar com o ser-aí ao modo do princípio metafísico: toda objetividade é, enquanto tal, subjetividade.

Que significa "existência" em *Ser e Tempo?* A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta. Este sustentar é experimentado sob o nome "preocupação". A essência ekstática do ser-aí é pensada a partir da "preocupação" assim como, vice-versa, a preocupação somente pode ser experimentada, de modo satisfatório, em sua essência ekstática. O sustentar assim compreendido é a essência da *ékstasis* que deve ser pensada. A essência ekstática da existência é, por isso, ainda então insuficientemente entendida, quando representada apenas como "situar-se fora de", concebendo o "fora de" como o "afastado da" interioridade de uma imanência da consciência e do espírito; pois, assim entendida, a existência ainda sempre seria representada a partir da "subjetividade" e da "substância", quando o "fora" deve ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isto soe, a *stásis* do ekstático se funda no in-sistir no "fora" e "aí" do desvelamento que é o modo de o próprio ser acontecer *(west).* Aquilo que deve ser pensado sob o nome "existência", quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa na direção da verdade do ser e a partir dela, poderia ser designado, do modo mais belo, pela palavra "in-sistência".

Mas então devemos pensar em sua unidade e como plena essência da existência, sobretudo, o in-sistir na abertura do ser, o sustentar da in-sistência (preocupação) e a per-sistência na situação suprema (ser para a morte).

O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: "Somente o homem existe" de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase: "O homem existe" significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser. A essência existencial do homem é a razão pela qual o homem representa o ente enquanto tal e pode ter consciência do que é representado. Toda consciência pressupõe a existência pensada ekstaticamente como a *essentia* do homem, significando então *essentia* aquilo que é o modo próprio de o homem ser *(west)* na medida em que é homem. A consciência, pelo contrário, nem é a primeira a criar a abertura do ente, nem a primeira que dá ao homem o estar aberto para o ente. Pois, qual seria a meta, o lugar de ori-

gem e a dimensão livre para o movimento de toda a intencionalidade da consciência se o homem já não tivesse sua essência na in-sistência? Meditada com seriedade, que outra coisa pode designar a palavra "-ser" ("-sein") na palavra consciência (Bewusst*sein* =ser consciente) e auto consciência (Selbstbewusst*sein* = ser-autoconsciente) a não ser a essência existencial daquele que é quando enquanto existe? Ser um si-mesmo caracteriza, sem dúvida, a essência daquele ente que existe; mas a existência não consiste nem no ser-si-mesmo, nem a partir dele se determina. Pelo fato, porém, de o pensamento metafísico determinar o ser-si-mesmo do homem a partir da substância ou, o que no fundo é o mesmo, a partir do sujeito, o primeiro caminho que leva da metafísica para a essência ekstático-existencial do homem, deve passar através da determinação metafísica do ser-si-mesmo do homem *(Ser e Tempo,* §§ 63 e 64).

Mas, pelo fato de a questão da existência sempre estar apenas a serviço da única questão do pensamento, a saber, a serviço da pergunta (a ser desenvolvida) pela verdade do ser, como o fundamento escondido de toda metafísica, o tratado *Ser e Tempo,* que tenta o retorno ao fundamento da metafísica, não traz como título *Existência e Tempo,* também não *Consciência e Tempo*, mas *Ser e Tempo*. Este título, porém, também não pode ser pensado como se correspondesse a estes outros títulos de uso corrente: Ser e vir-a-ser, ser e aparecer, ser e pensar, ser e dever. Pois em tudo o ser é ainda aqui representado de maneira limitada, como se "vir-a-ser", "aparecer", "pensar", "dever", não pertencessem ao ser; pois, evidentemente não são nada e por isso devem pertencer ao ser. Em *Ser e Tempo* "ser" não é outra coisa que "tempo", na medida em que "tempo" é designado como pré-nome para a verdade do ser, pré-nome cuja verdade é o acontecimento *(Wesende)* do ser e assim o próprio ser. Entretanto, por que "tempo" e "ser"?

Relembrar o começo da história, em que o ser se desvela no pensamento dos gregos, pode mostrar que os gregos desde os primórdios experimentaram o ser do ente como a presença do presente. Se traduzimos *eĩnai* por "ser", a tradução é literalmente certa. Contudo, substituímos apenas uma palavra por outra. Se formos mais rigorosos, mostrar-se-á bem logo que não pensamos nem *eĩnai* no sentido grego, nem "ser" em sua determinação convenientemente clara e unívoca. Que dizemos, portanto, quando dizemos "ser" em vez de *"eĩnai"* e *eĩnai* e *esse* em vez de "sen"? Não dizemos nada. Tanto a palavra grega quanto a latina e a portuguesa permanecem do mesmo modo sem vida. Repetindo o uso corrente, revelamo-nos exclusivamente como seguidores da maior inconsciência que um dia surgiu no pensamento e que até agora continua dominando.

Aquele *eĩnai,* porém, significa: presentar-se. A essência deste presentar está profundamente oculta no primitivo nome do ser. Para nós, pois, *eĩnai* e *ousía* enquanto *parousía* e *apousía* significam primeiramente isto: no presentar-se impera impensada e ocultamente o presente e a duração, acontece *(west)* tempo. Desta maneira, o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. E desta maneira ainda o tempo remete ao desvelamento, quer dizer, à verdade do ser. Mas o tempo, a ser agora pensado, não é extraído da inconstância do ente que passa. O tempo possui ainda bem outra essência que não apenas ainda não foi pensada pelo conceito de tempo da metafísica, mas nunca o poderá ser. Assim o tempo se torna o primeiro pré-nome que deve ser considerado para que se experimente o que em primeiro lugar é necessário: a verdade do ser.

Assim como nos primeiros nomes metafísicos do ser fala uma essência escondida de tempo, assim também no seu último nome: no "eterno retorno do mesmo". Durante a época da metafísica, a história do ser está perpassada por uma impensada essência de tempo. O espaço não está ordenado nem paralelamente a este tempo nem situado dentro dele.

Uma tentativa de passar da representação do ente enquanto tal para o pensamento da verdade do ser deve, partindo daquela representação, também *representar* ainda, de certa maneira, a verdade do ser, para que esta, finalmente, se mostre como representação inadequada para aquilo que deve ser pensado. Esta relação que vem da metafísica e que procura penetrar na referência da verdade do ser ao ser humano é concebida como compreensão. Mas a compreensão é pensada aqui, ao mesmo tempo, a partir do desvelamento do ser. A compreensão é o projeto ekstático jogado, quer dizer, o projeto in-sistente no âmbito do aberto. O âmbito que no projeto se oferece como o aberto, para que nele algo (aqui o ser) se mostre enquanto algo (aqui o ser enquanto tal em seu desvelamento) se chama sentido (cf. *Ser e Tempo,* p. 151). "Sentido do ser" e "verdade do ser" dizem a mesma coisa.

O prefácio de *Ser e Tempo,* na primeira página do tratado, encerra com as frases: "A elaboração concreta da questão do sentido do 'ser' é o objeto do presente trabalho. Seu fim provisório é fornecer uma interpretação do tempo como horizonte de toda compreensão possível do ser".

A filosofia não podia trazer facilmente uma prova mais clara para o poder do esquecimento do ser em que toda ela se afundou — esquecimento que, entretanto, se tornou e permaneceu o desafio herdado pelo pensamento de *Ser e Tempo* — do que a sonâmbula segurança com que ela passou por alto a autêntica e única questão de *Ser e Tempo.* É por isso que também não se trata de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser.

A metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón* (o ente). O título tardio "ontologia" assinala sua essência, suposto, é claro, que o compreendamos pelo seu conteúdo autêntico e não na estreita concepção "escolástica". A metafísica se movimenta no âmbito do *òn he ón.* Sua representação se dirige ao ente enquanto ente. Desta maneira, a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e em sua totalidade, a entidade do ente (a *ousía* do *ón).* A metafísica, porém, representa a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais *(òn kathólou, koinón);* de outro, porém, e ao mesmo tempo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino *(òn kathólou, akrótaton, theĩon).* Em Aristóteles o desvelamento do ente enquanto tal propriamente se projetou nesta dupla direção (vide *Metafísica,* Livros XI, V e X).

Pelo fato de representar o ente enquanto ente é a metafísica em si a unidade destas duas concepções da verdade do ente, no sentido do geral e do supremo. De acordo com sua essência ela é, simultaneamente, ontologia no sentido mais restrito e teologia. A essência ontoteológica da filosofia propriamente dita *(próte philosophía)* deve estar, sem *dúvida,* fundada no modo como lhe chega ao aberto o *ón,* a saber, enquanto *ón.* O caráter teológico da ontologia não reside, assim, no fato de a metafísica grega ter sido assumida mais tarde pela teologia eclesial do cristianismo e ter sido por ela transformada. O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente. Este desvelamento do ente foi que propiciou a possibilidade de a teologia cristã se apoderar da filosofia grega. Se isto aconteceu para seu proveito ou sua desgraça, isto os teólogos devem decidir baseados na experiência da essência do cristianismo, enquanto consideram o que está escrito na primeira carta aos Coríntios do apóstolo Paulo: *Ouchì emóramen ho theòs tèn sophían toũ kósmou;* Não permitiu Deus que em loucura se transformasse a sabedoria do mundo? (1 *Coríntios,* 1,20). A *sophía toũ kósmou,* porém, é aquilo que conforme 1, 22 os *"Héllenes zetoũsin",* o que os gregos procuravam. Aristóteles até designa a *próte philosophía* (a

filosofia propriamente dita) expressamente de *zetouméne* — a procurada. Será que um dia a teologia cristã se decidirá mais uma vez a levar a sério a palavra do apóstolo e de acordo com ela a filosofia como loucura?

A metafísica tem, enquanto a verdade do ente enquanto tal, duas formas. Mas a razão destas duas formas e mesmo sua origem estão fechadas para a metafísica, e isto, sem dúvida, não por acaso ou como conseqüência de uma omissão. A metafísica aceita esta dupla face pelo fato de ser o que é: a representação do ente enquanto ente. Para a metafísica não resta escolha. Enquanto metafísica ela está excluída pela sua própria essência da experiência do ser; pois ela representa o ente *(ón)* constantemente apenas naquilo que a partir dele se mostrou enquanto ente *(he ón)*. Contudo, a metafísica não presta atenção àquilo que precisamente neste *ón*, na medida em que se tornou desvelado, também já se velou.

Assim pode-se tornar necessário, em tempo oportuno, novamente meditar sobre aquilo que propriamente é dito com a palavra *ón*, com a palavra "ente". De acordo com isto foi retomada, pelo pensamento, a questão do *ón* (vide *Ser e Tempo*, prefácio). Mas esta repetição não recapitula simplesmente a questão platônico-aristotélica, mas retorna, pela interrogação, àquilo que se esconde no *ón*.

Se a metafísica realmente dedica sua representação ao *òn he ón*, ela permanece fundada sobre este elemento velado no *ón*. A interrogação que retorna a este elemento velado procura, por isto, do ponto de vista da metafísica, o fundamento para a ontologia. É por isso que o procedimento em *Ser e Tempo* (p. 13) se chama "ontologia fundamental". Mas a expressão se mostra, em pouco tempo, embaraçosa, como, aliás, qualquer expressão neste caso. Ela diz algo certo se pensava a partir da metafísica; mas, justamente, por isso induz a erro; pois trata-se de conquistar a passagem da metafísica para dentro do pensamento de ser. E enquanto este pensamento se caracteriza a si mesmo como ontologia fundamental, ele se interpõe, com tal designação, seu próprio caminho e o obscurece. A expressão "ontologia fundamental" parece induzir à opinião de que o pensamento que procura pensar a verdade do ser e não como toda ontologia, a verdade do ente, é, enquanto ontologia fundamental, ela mesma ainda uma espécie de ontologia. Entretanto, já desde seus primeiros passos, o pensamento da verdade do ser, enquanto retorno ao fundamento da metafísica, abandonou o âmbito de toda ontologia. Mas toda filosofia que se movimenta na representação mediata ou imediata da "transcendência" permanece necessariamente ontologia no sentido essencial, procure ela preparar uma fundamentação da ontologia ou rejeitar ela a ontologia que para sua segurança busca apenas uma crispação conceitual de vivências.

Se, entretanto, está fora de dúvida que o pensamento que procura pensar a verdade do ser trazendo consigo é verdade, o peso do antigo costume da representação do ente enquanto tal se perde até a si mesmo, nesta representação, então nada mais se torna tão necessário, seja para a primeira reflexão, seja para a preparação da passagem do pensamento que representa para aquele que realmente pensa, quanto à *pergunta: Que é* metafísica?

O desenvolvimento desta questão pela preleção que segue desemboca, por sua vez, numa pergunta. Ela se chama a questão fundamental da metafísica e diz: Por que é afinal ente e não muito antes Nada? Discutiu-se, entretanto, muito sobre a angústia e o nada que foram abordados na preleção. Mas ninguém teve a idéia de meditar por que a preleção que procura pensar, partindo do pensamento da verdade do ser, no nada, e a partir deste, na essência da metafísica, considera a questão formulada como a questão fundamental da metafísica. Será que isto não poria na cabeça de algum ouvinte atento uma

suspeita mais grave que todo o zelo contra a angústia e o nada? Pela questão final vemo-nos colocados diante da suspeita de que uma reflexão que procura pensar o ser, seguindo o caminho do nada, retorne no fim novamente a uma questão sobre o ente. Na medida em que esta questão, ainda no estilo tradicional de questionar da metafísica, pergunta causalmente conduzida pelo "porquê", o pensamento do ser é totalmente negado em favor do conhecimento representador do ente a partir do ente. Para cúmulo de tudo, a questão final é, sem dúvida, aquela que o metafísico Leibniz formulou em seu *Principes de la Nature e de la Grace:* "Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" (Edição Gerhardt, tomo VI, 602, número 7).

Não fica, assim, a preleção aquém de seus propósitos? Isto poderia acontecer visto a dificuldade da passagem da metafísica para o outro pensamento. Não formula a exposição em seu final, com Leibniz, a questão metafísica da causa suprema de tudo o que é? Por que, então, o que seria conveniente, não é citado o nome de Leibniz?

Ou será que a pergunta é formulada em sentido inteiramente diferente? Se ela não interroga pelo ente e não esclarece a última causa ôntica deste, então deve a pergunta partir daquilo que não é o ente. Tal coisa a pergunta nomeia e o escreve com letra maiúscula: O Nada que a preleção meditou como seu único tema. É preciso meditar o final desta preleção a partir do ponto de vista que lhe é próprio e que em tudo a orienta. Então aquilo que é citado como a questão fundamental da metafísica deveria ser formulado na perspectiva da ontologia fundamental, como a questão que brota do fundamento da metafísica e como a questão que por este fundamento interroga.

Como devemos nós, então, compreender a questão que encerra a preleção, se estamos de acordo que esta, no seu final, retorna a seu objetivo próprio?

O teor da questão é o seguinte: Por que é afinal ente e não antes Nada? Suposto que não pensamos a verdade do ser mais no âmbito da metafísica e metafisicamente como de costume, mas a partir da essência e da verdade da metafísica, então o sentido da questão que encerra a preleção pode ser o seguinte: Donde vem, que, em toda parte, o ente tem a hegemonia e reivindica para si todo o "é", enquanto fica esquecido aquilo que não é um ente, o nada aqui pensado como o próprio ser. Donde vem que propriamente nada é com o ser e que o nada propriamente não é *(west)?* Não vem daqui a aparência inabalável para a metafísica de que o "ser" é evidente e que, em conseqüência disso, o nada se torna menos problemático que o ente? Tal é realmente a situação em torno do ser e do nada. Se as coisas fossem diferentes para a metafísica, então Leibniz não poderia dizer, na passagem referida, esclarecendo: "Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose".

O que permanece mais enigmático, o fato de que o ente é ou o fato de que o ser é? *Ou não* chegamos também, nem mesmo com esta reflexão, até a proximidade do enigma que aconteceu com o ser do ente?

Seja qual for um dia a resposta, o tempo, entretanto, se terá tornado mais maduro para pensar a combatida preleção *Que é Metafísica?,* uma vez a partir de seu final, a partir de *seu* final, não a partir de um final qualquer imaginado.

O FIM DA FILOSOFIA E A TAREFA DO PENSAMENTO*

* A conferência *O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento* só apareceu até agora numa tradução de Jean Beaufret e François Fédier, impressa no volume coletivo *Kierkegaard Vivant,* Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Gallimard, Paris, 1966, pp. 165 ss.

Introdução

Há muitos modos de se falar em "fim da Filosofia". Antes de Heidegger, sobretudo Marx e Wittgenstein quiseram abrir duas portas para o fim da Filosofia. Em Marx ela deveria chegar ao fim através da transformação da Filosofia em mundo, de sua "supressão" na *praxis*. Em Wittgenstein a Filosofia deveria assumir, de uma vez, sua única função: realizar a terapia da linguagem. Cumprido tal trabalho, ela "desapareceria".

Marx confundiu a Filosofia com as filosofias de seu tempo, e nas exigências que levantava não estava contida a supressão da Filosofia, mas o caminho para uma nova realização da Filosofia. Em Wittgenstein, a afirmação de que a Filosofia desapareceria, uma vez resolvidos os problemas da linguagem, revela, de um lado, a descoberta de uma nova tarefa para a Filosofia, mas de outro, também, a ignorância de que de uma tal tarefa surgiriam questões de método das quais o próprio Filósofo não mais tomou consciência e que precisamente implicam uma continuação da Filosofia.

Tanto Marx como Wittgenstein, um buscando a *supressão* da Filosofia e outro seu *desaparecimento,* abriram novos horizontes para o pensamento cujo fim anunciaram.

Para Heidegger o fim da Filosofia é o "fim" da Filosofia enquanto Metafísica. A Metafísica atingiu suas "possibilidades supremas" dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziam a problemática filosófica. O Filósofo reserva, porém, um novo começo para a Filosofia, superando a Metafísica. Heidegger afirma que no fim da Filosofia (como Metafísica) resta uma "tarefa para o pensamento". Esta tarefa é a *questão do pensamento.* "A *última* possibilidade" — a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas — acaba revelando uma *"primeira* possibilidade".

A questão própria do pensamento para Hegel, tanto quanto para Husserl, foi a subjetividade e esta levada a seu momento supremo: o método. Heidegger, procurando superar os dois, afirma como nova questão do pensamento a *Alétheia.* Com esta palavra compreende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra-síntese: *Ereignis.*

Se para Marx o fim da Filosofia deveria ser realizado definitivamente pela sua "supressão" e transformação na *praxis;* se para Wittgenstein o fim da Filosofia se daria mediante seu "desaparecimento", uma vez cumprida sua função terapêutica; para Heidegger o fim da Filosofia como "acabamento" (dissolução nas ciências da era da técnica) é, no entanto, compreendido como um novo começo. Heidegger tem consciência de que a afirmação da *auto-supressão* da Filosofia só pode significar sua renovada *auto-afirmação.* Esta auto-afirmação é sintetizada pelo Filósofo na expressão "questão do pensamento". Não discutiremos aqui até que ponto Heidegger terá razão quando critica e procura superar Hegel e Husserl. É, sem dúvida, simplificação resumir a Filosofia de ambos na subjetividade e, conseqüentemente, na questão do método: como também é impossível pensar em separar, na "questão do pensamento", método e questão.

Mostrando que a problemática filosófica chegou ao fim enquanto problemática metafísica, Heidegger deve conceber uma nova problemática no bojo da expressão "questão do pensamento". Esta nova problemática deverá ser compreendida sob dois ângulos fundamentais: o ponto de vista *genético* e o ponto de vista *sistemático.*

Formulamos as duas perguntas essenciais que deveria enfrentar a determinação da gênese da "questão do pensamento":

a) Quais as condições de possibilidade do surgimento desta nova questão do pensamento, no fim da Filosofia?

b) Como se instaura, como se constitui e como se desdobra todo o campo possível do correlato desta questão do pensamento?

Não nos deteremos nestas duas perguntas fundamentais. Elas são, no entanto, essenciais para apanhar o surto da nova problemática filosófica implícita na "questão do pensamento".

A segunda perspectiva de abordagem da problemática filosófica, contida na questão do pensamento, chamamos aqui de sistemática. Esta consistiria no enfoque sistemático da problemática filosófica visada com a expressão "questão do pensamento". Esta expressão anuncia uma radical reflexão autocrítica que a problemática filosófica deveria exercer sobre si mesma. É nisto que se esconde o sentido polêmico da expressão "questão do pensamento". Esta exprime uma postura que diretamente não quer ser algo, a saber, uma *pacífica enumeração* de problemas da Filosofia que não problematizam o horizonte donde surgem. Quando Heidegger fala em "questão do pensamento", não pressupõe a descoberta de um espólio esquecido do pensamento ocidental, uma totalidade previamente dada, mas somente agora descoberta. Seria, antes, uma totalidade relativamente à qual nosso trabalho se limitaria simplesmente a uma mudança de lentes ou eventualmente a uma mudança de posição. É precisamente em tais movimentos que se constitui a questão do pensamento e a eventual problemática nela contida.

Já conseguimos aqui uma fecunda antevisão da ambigüidade essencial da expressão heideggeriana, aparentemente simples e quase ingênua: "questão do pensamento". Temos aqui, com efeito, simultaneamente um *genitivo objetivo* e um *genitivo subjetivo.*

Para maior clareza, começamos por dissociar estas duas possibilidades, para, em seguida, rearticulá-las, mostrando como justamente na *unidade de sua relação* está o seu fundamento e o seu único sentido viável.

a) Enquanto *genitivo objetivo,* "questão do pensamento" focaliza o pensamento como correlato de um *espectador.* No caso-limite a problemática filosófica contida na expressão poderia significar a pura objetividade.

b) Enquanto *genitivo subjetivo* aquela expressão faz emergir um pensamento que se *autoquestiona.* Crispando este sentido do genitivo e cortando-o do primeiro, teríamos uma queda na subjetividade.

O que importa para o Filósofo é manter articulados entre si estes dois genitivos ocultos na expressão "questão do pensamento". Teremos então, no fim da Filosofia como Metafísica, nem apenas um novo questionamento do que é pensamento, nem apenas um novo voltar-se do pensamento sobre si mesmo para se autoquestionar. Resta, em síntese, a unidade de uma questão que se pensa e de um pensamento que se questiona. Não teremos apenas uma questão do *pensamento* simplesmente dada, mas também, e talvez sobretudo uma *questão* do pensamento, em que este desempenha uma função eminentemente ativa na constituição da questão.

É na unidade dialogal, no íntimo espaço entre os dois mencionados sentidos do genitivo, que se deve buscar a determinação das relações entre questão e pensamento.

Nem o pensamento é puro constituído, nem a questão é pura constituição. Nem o pensamento permanece exterior à questão, nem a questão permanece exterior ao pensamento.

Os nomes a que Heidegger recorre para designar esta unidade dialogal, este íntimo espaço, são sobretudo aproximações. Mas talvez na palavra *Ereignis,* enquanto traduzida por *acontecimento-apropriação,* o Filósofo mais se avizinhe do elemento nodal que se esconde na expressão "questão do pensamento". A ambigüidade essencial que perpassa todos os nomes fundamentais com que Heidegger procura dizer a "questão do pensamento" está, porém, escondida e concentrada no nome *Alétheia,* lido filológico-filosoficamente.

Se em Marx o fim da Filosofia se anunciou como *supressão,* e em Wittgenstein como *desaparecimento,* em Heidegger o fim da Filosofia é a "última possibilidade" que, enfrentada, torna-se a "primeira possibilidade", a partir da qual se refaz toda a "questão do pensamento".

ERNILDO STEIN

O título nomeia uma tentativa de meditação que se demora no questionamento. As questões são caminhos para sua resposta. Estas questões deveriam, caso um dia realmente tomem forma, consistir numa transformação do pensamento e não se reduzir à simples enunciação de um estado de coisas.

O texto que segue faz parte de um contexto mais amplo. É a tentativa, sempre repetida desde 1930, de dar uma forma mais radical ao questionamento de *Ser e Tempo*. Isto significa: submeter o ponto de partida da questão articulada em *Ser e Tempo* a uma crítica imanente. Através disto deve esclarecer-se em que medida a questão *crítica* que pergunta pela questão do pensamento pertence necessária e constantemente ao pensamento. Em conseqüência disto se modificará o título da tarefa *Ser e Tempo*.

Levantamos duas questões:

1. Em que medida entrou a Filosofia, na época atual, em seu estágio final?
2. Que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da Filosofia?

I

Em que medida entrou a Filosofia, na época presente, em seu estágio final?

Filosofia é Metafísica. Esta pensa o ente em sua totalidade — o mundo, o homem, Deus — sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da Filosofia, e neste próprio começo, como o fundamento *(arché, aítion,* princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu presentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se presenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.

O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se presenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento.

Que dizemos nós quando falamos do fim da Filosofia? Temos a tendência de compreender o fim de algo em sentido negativo como a pura cessação, como a cessação

de um processo, quando não como ruína e impotência. Pelo contrário, quando falamos do fim da Filosofia queremos significar o acabamento da Metafísica. Acabamento não quer dizer, no entanto, plenitude no sentido que a Filosofia deveria ter atingido, com seu fim, a suprema perfeição. Falta-nos não apenas qualquer medida que permitisse estimar a perfeição de uma época da Metafísica em comparação a outra. Não há mesmo nada que possa justificar tal maneira de proceder. O pensamento de Platão não é mais perfeito que o de Parmênides. A Filosofia hegeliana não é mais perfeita que a de Kant. Cada época da Filosofia possui sua própria necessidade. Que uma Filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível quando se trata das diversas visões do mundo.

O antigo significado de nossa palavra "fim" *(Ende)* é o mesmo que o da palavra "lugar" *(Ort):* "de um fim a outro" quer dizer: "de um lugar a outro". O fim da Filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião.

Através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx, foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia. A Filosofia entrou em seu estágio terminal. Toda tentativa que possa ainda surgir no pensamento filosófico não passará de um renascimento epigonal e de variações deste. Por conseguinte, o fim da Filosofia será uma cessação de seu modo de pensar? Tal conclusão seria muito apressada.

Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas. Pensamos estas possibilidades de maneira muito estreita enquanto apenas esperarmos o desdobramento de novas filosofias do estilo até agora vigente. Esquecemos que já na época da filosofia grega se manifesta um traço decisivo da Filosofia: é o desenvolvimento das ciências em meio ao horizonte aberto pela Filosofia. O desenvolvimento das ciências é, ao mesmo tempo, sua independência da Filosofia e a inauguração de sua autonomia. Este fenômeno faz parte do acabamento da Filosofia. Seu desdobramento está hoje em plena marcha, em todas as esferas do ente. Parece a pura dissolução da Filosofia; é, no entanto, precisamente seu acabamento.

Basta apontar para a autonomia da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia Cultural, para o papel da Lógica como Logística e Semântica. A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente.

Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética.

Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *praxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação.

O desdobramento da Filosofia cada vez mais decisivamente nas ciências autônomas e, no entanto, interligadas, é o acabamento legítimo da Filosofia. Na época presente a Filosofia chega a seu estágio terminal. Ela encontrou seu lugar no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social. O caráter específico desta cientificidade é

de natureza cibernética, quer dizer, técnica. Provavelmente desaparecerá a necessidade de questionar a técnica moderna, na mesma medida em que mais decisivamente a técnica marcar e orientar todas as manifestações no Planeta e o posto que o homem nele ocupa.

As ciências interpretarão tudo o que em sua estrutura ainda lembra a sua origem na Filosofia, segundo as regras de ciência, isto é, sob o ponto de vista da técnica. As categorias das quais cada ciência depende para a articulação e delimitação da área de seu objeto, a compreendem de maneira instrumental, sob a forma de hipóteses de trabalho.

A verdade destas hipóteses de trabalho não será apenas medida nos efeitos que sua aplicação traz para o progresso da pesquisa. A verdade científica é identificada com a eficiência destes efeitos.

Aquilo que a Filosofia, no transcurso de sua história, tentou em etapas, e mesmo nestas de maneira insuficiente, isto é, expor as ontologias das diversas regiões do ente (natureza, história, direito, arte), as ciências o assumem como tarefa sua. Seu interesse dirige-se para a teoria dos, em cada caso necessários, conceitos estruturais do campo de objetividade aí integrado.

"Teoria" significa agora: suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética, sendo-lhe negado todo sentido ontológico. Passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas representa e calcula.

As ciências, não obstante, ainda falam do ser do ente ao sentirem-se obrigadas à suposição de suas categorias regionais. Apenas não o dizem expressamente. Podem, sem dúvida, negar sua procedência, não podem, contudo, rejeitá-la. Pois a cientificidade das ciências é a certidão que atesta seu nascimento da Filosofia.

O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da Filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu.

Será, no entanto, o fim da Filosofia, entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta *última* possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?

Seja este o caso, deverá então estar reservada (ocultada), para o pensamento, na História da Filosofia, de seu começo até seu fim, ainda uma tarefa não acessível nem à Filosofia como metafísica, nem às ciências dela oriundas. Por tal motivo colocamos esta segunda questão:

II

Que tarefa está ainda reservada para o pensamento no fim da Filosofia?

Já a idéia de uma tal tarefa do pensamento deve desconcertar. Um pensamento que não pode ser nem metafísica nem ciência?

Uma tarefa que se teria tornado inacessível à Filosofia, não apenas desde o seu começo, mas por causa deste começo e que, em conseqüência, se teria subtraído constantemente e de maneira crescente nas épocas posteriores?

Uma tarefa do pensamento que, ao que parece, implicaria a afirmação de que a Filosofia não está à altura da questão do pensamento e que, por isso, se tornou uma história da pura decadência?

Não revela tal linguagem presunção de sobrepor-se mesmo à grandeza dos pensadores da Filosofia?

Esta suspeita realmente se impõe. Pode, porém, ser facilmente eliminada. Pois qualquer tentativa e preparar um acesso à presumível tarefa do pensamento depende de um retorno sobre o todo da História da Filosofia. E não apenas isto; uma tal tentativa vê-se na contingência de primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história.

Já por este motivo permanece o pensamento a que nos referimos necessariamente aquém da grandeza dos filósofos. Ele é menos importante que a Filosofia. E o é também pelo fato de ser-lhe recusada tanto atuação imediata quanto mediata sobre o domínio público da era industrial, caracterizado pela técnica e pela ciência.

Menos importante, porém, permanece o pensamento em questão, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter apenas caráter preparatório, e de maneira alguma caráter fundador. Satisfaz-se com despertar uma disponibilidade do homem para uma possibilidade cujos contornos permanecem indefinidos, e cujo advento, incerto.

Como penetrar naquilo que até então lhe está reservado e aberto, o pensamento, de início, ainda deve aprender; nesta aprendizagem o pensamento prepara a sua própria transformação.

Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo. [1] Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem.

Igualmente incerto permanece se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.

O pensamento preparador em questão não quer nem pode predizer um futuro. Procura apenas ditar para o presente algo que há muito, exatamente no começo da Filosofia, já lhe foi dito, e que, entretanto, não foi propriamente pensado. De momento, deve ser suficiente apontar nessa direção com a maior brevidade possível. Para fazê-lo recorremos a uma indicação que a própria Filosofia oferece.

Quando perguntamos pela tarefa do pensamento isto significa no horizonte da Filosofia: determinar aquilo que interessa ao pensamento, aquilo que para o pensamento ainda é controverso, o caso em litígio. Isto é dito na língua alemã pela palavra *"Sache"*, a "questão". Ela designa aquilo com que, no caso presente, o pensamento tem de haver-se; na linguagem de Platão, *tò prãgma autó* (ver a *Sétima Carta,* 341 c7).

Ora, a Filosofia, nos tempos modernos, convocou, por própria iniciativa e expressamente, o pensamento para "a questão mesma". Lembremos apenas dois casos a que hoje se dirige uma especial atenção. Ouvimos esta chamada "para a questão mesma" no "Prefácio" que Hegel antepôs à sua obra publicada em 1807, *Sistema da Ciência, Primeira Parte: A Fenomenologia do Espírito.* Este prefácio não é o prólogo à Fenomenologia mas ao *Sistema da Ciência,* ao todo da Filosofia. O chamado "à questão mesma" vale

[1] Dizem respeito a esta questão várias das últimas manifestações de Heidegger. Uma delas, que causou bastante impacto, foi feita numa pequena alocução, na passagem dos festejos de seus oitenta anos, a 26 de setembro de 1969. Ver também o final da carta ao Professor Kojima.

em última instância, e isto quer dizer: segundo a questão, em primeiro lugar, para "a ciência da lógica".

No chamado "à questão mesma" a tônica cai sobre o *"selbst"*, "mesmo". Em seu sentido superficial este chamado possui sentido defensivo. Rejeitam-se relações inadequadas à questão da Filosofia. A elas pertence o simples falar sobre o fim da Filosofia; dela, porém, também faz parte o simples relatório sobre os resultados do pensamento filosófico. Ambos jamais constituem o verdadeiro todo da Filosofia. O todo mostra-se, primeiramente e apenas, em seu tornar-se. Tal ocorre no processo de exposição detalhada da questão. Na exposição, tema e método tornam-se idênticos. Esta identidade chama-se em Hegel: o pensamento pensado. Com ele a questão "mesma" da Filosofia torna-se manifesta. Esta questão é contudo determinada historialmente: a subjetividade. Com o *ego cogito* de Descartes, diz Hegel, a Filosofia pisou pela primeira vez terra firme, onde pode estar em casa. Se com o *ego cogito,* como *subjectum* por excelência, é atingido o *fundamentum absolutum,* isto quer dizer: o sujeito é o *hypokeímenon* transferido para a consciência, é o que verdadeiramente se presenta, o que na linguagem tradicional se chama, de maneira mui pouco clara, de substância.

Quando Hegel declara no prefácio (Ed. Hoffmeister, p. 19): "O verdadeiro (da Filosofia) não deve ser concebido e expresso como substância, mas do mesmo modo como sujeito", isto significa: o ser do ente, a presença do que se presenta, é somente então manifesto, e com isto presença plena, quando esta como tal se torna presente para si mesma na idéia absoluta. Desde Descartes, porém, *idea* quer dizer: *perceptio.* O tornar para si mesmo do ser acontece na dialética especulativa. Apenas o movimento do pensamento, o método, é a questão mesma. O chamado à "questão mesma" exige o método adequado da Filosofia.[2]

Todavia, o que é a questão da Filosofia se aceita já por decidido previamente. A questão da Filosofia como metafísica é o ser do ente, sua presença, na forma da substancialidade e subjetividade.

Cem anos depois, ouve-se novamente o chamado "à questão mesma", no tratado de Husserl, *A Filosofia como Ciência Rigorosa,* publicado no primeiro volume da revista *Logos,* no ano de 1910/11 (p. 289 ss.). Novamente o chamado tem sentido defensivo. Mas aqui tem-se em mira outra direção que em Hegel. O chamado procura precaver contra a psicologia naturalística que pretendia ser o autêntico método para a exploração da consciência. Pois este método encontra já, de antemão, o acesso aos fenômenos da consciência intencional. O chamado " à questão mesma" dirige-se, ao mesmo tempo, contra o historicismo que se perde nos debates sobre os pontos de vista da Filosofia e na divisão dos tipos de visão de mundo filosóficos. A isto se refere Husserl grifando a frase: *"Não é das filosofias que deve partir o impulso para a pesquisa, mas das questões e dos problemas"*(op. cit., p. 340).

E qual é a questão da pesquisa filosófica? É para Husserl como para Hegel, de acordo com a mesma tradição, a subjetividade da consciência. As *Meditações Cartesianas* não foram para Husserl apenas o tema das conferências de Paris de fevereiro de 1929, mas, em seu espírito, acompanharam, desde os anos posteriores às *Investigações Lógicas,* o caminho apaixonado de suas pesquisas filosóficas até o fim da vida. O chamado "à questão mesma" visa, tanto em seu sentido negativo como positivo, à garantia e elaboração do método, tem em vista o modo de proceder da Filosofia através do qual primeiramente a questão mesma chega a tornar-se um dado comprovável. Para Husserl,

[2] Ver o texto mais adiante: Protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser.*

"o princípio de todos os princípios" não é em primeiro lugar algo referente ao conteúdo, mas aquilo que se relaciona com o método. Em sua obra publicada em 1973, *Idéias para uma Fenomenologia Pura,* Husserl dedicou à determinação "do princípio de todos os princípios" um parágrafo próprio (24). Neste princípio, diz Husserl, "nenhuma teoria imaginável pode induzir-nos em erro".

"O princípio de todos os princípios" é assim enunciado:

"Toda intuição que originariamente dá (é) *uma fonte de direito para o conhecimento; tudo* que se nos *oferece originariamente na 'Intuição'* (por assim dizer em sua realidade viva) (deve) ser simplesmente recebido *como aquilo que se dá,* porém, também *somente no interior dos limites nos quais se dá . . .*"

"O princípio de todos os princípios" contém a tese do primado do método. Este princípio decide qual a ú ica questão que pode satisfazer ao método. "O princípio de todos os princípios" exige como questão da Filosofia a subjetividade absoluta. A redução transcendental a esta subjetividade dá e garante a possibilidade de fundar ne subjetividade e através dela a objetividade de todos os objetos (o ser deste ente) em sua estrutura e consistência, isto é, em sua constituição. Desta maneira a subjetividade transcendental mostra-se como "o único ente absoluto" *(Lógica Formal e Transcendental,* 1929, p. 240). O caráter de ser deste ente absoluto, isto é, o caráter da questão mais própria da Filosofia, vale, também, ao mesmo tempo para a redução transcendental, como o método "da ciência universal" da constituição do ser do ente. O método se orienta não apenas na questão da Filosofia. Não faz apenas parte da questão como a chave da fechadura. Seu lugar é dentro da própria questão, porque é a "questão mesma". Se se perguntar: de onde recebe então "o princípio de todos os princípios" seu direito inalienável, a resposta deveria ser a seguinte: recebe-o da subjetividade transcendental que já é pressuposta como a questão da Filosofia.

Escolhemos como indicador de caminho a elucidação do chamado "à questão mesma". Dele esperávamos que nos levasse ao caminho no qual pudéssemos realizar uma determinação de tarefa do pensamento no fim da Filosofia. Onde chegamos? À convicção de que, no apelo "à questão mesma", já está previamente decidido o que interessa à Filosofia como sua questão. Visto a partir de Hegel e Husserl, a questão de Filosofia é — e não só para ela — a subjetividade. Para o apelo, o controvertido não é a questão mesma, mas sua exposição, através da qual ela mesma se torna presente. A dialética especulativa de Hegel é o movimento no qual a questão como tal chega a si mesma, atinge a presença que é devida. O método de Husserl tem como finalidade levar a questão da Filosofia a seu dar-se originário e definitivo, isto é: à presença que lhe é própria.

Ambos os métodos são radicalmente diferentes. A questão como tal, porém, que devem representar, é a mesma, ainda que seja experimentada de maneiras diferentes.

Mas que nos ajudam estas constatações para o nosso projeto de penetrarmos na tarefa do pensamento? Nada nos ajuda enquanto nos satisfizermos com a simples elucidação do apelo. Trata-se, muito ao contrário, de perguntar pelo que permanece *impensado* no apelo "à questão mesma". Perguntando desta maneira, é possível que nos tornemos atentos a uma outra coisa: lá, onde a Filosofia levou sua questão até o saber absoluto e à evidência última, oculta-se justamente algo que não pode ser mais pensado pela Filosofia como questão que lhe compete.

Mas o que é que permanece impensado, tanto na questão da Filosofia como em seu método? A dialética especulativa é um modo como a questão da Filosofia chega a aparecer a partir de si mesma para si mesma, tornando-se assim presença. Um tal aparecer acontece necessariamente em uma certa claridade. Somente através dela pode mostrar-se aquilo que aparece, isto é, brilha. A claridade, por sua vez, porém, repousa numa dimen-

são de *abertura* e de *liberdade* que aqui e acolá, de vez em quando, pode clarear-se. A claridade acontece no aberto e aí luta com a sombra. Em toda parte, onde um ente se presenta em face de um outro que se presenta os apenas se demora ao seu encontro; mas também ali, onde, como em Hegel, um ente se reflete no outro especulativamente, ali também já impera abertura, já está em jogo o livre espaço.

Somente esta abertura garante também à marcha do pensamento especulativo sua passagem através daquilo que ela pensa.

Designamos esta abertura que garante a possibilidade de um aparecer e de um mostrar-se, como a clareira *(die Lichtung)*. A palavra alemã *"Lichtung"* é, sob o ponto de vista da história da língua, uma tradução do francês *"Clairière"*. Formou-se segundo o modelo das palavras mais antigas *"Waldung"* e *"Feldung"*.[3]

A clareira da floresta constrasta com a floresta cerrada; na linguagem mais antiga esta era denominada *"Dickung"*.[4]

O substantivo "clareira" vem do verbo "clarear". O adjetivo "claro" *("licht")* é a mesma palavra que *"leicht"*.[5] Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista lingüístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo "luminoso" que significa "claro".

Isto deve ser levado em consideração para se compreender a diferença entre *Lichtung* e *Licht*. Subsiste, contudo, a possibilidade de uma conexão real entre ambos. A luz pode, efetivamente, incidir na clareira, em sua dimensão aberta, suscitando aí o jogo entre o claro e o escuro. Nunca, porém, a luz primeiro cria a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira. A clareira, no entanto, o aberto, não está apenas livre para a claridade e a sombra, mas também para a voz que reboa e para o eco que se perde, para tudo que soa e ressoa e morre na distância. A clareira é o aberto para tudo que se presenta e ausenta.

Impõe-se ao pensamento a tarefa de atentar para a questão que aqui é designada como clareira. Ao fazer isto, não se extraem — como facilmente poderia parecer a um observador superficial — simples representações de puras palavras, por exemplo, "clareira". Trata-se, muito antes, de atentar que a singularidade da questão que é nomeada, de maneira adequada à realidade, com o nome de "clareira". O que a palavra designa no contexto agora pensado, a livre dimensão do aberto, é, para usarmos uma palavra de Goethe, um "fenômeno originário". Melhor diríamos: uma questão originária. Goethe observa *(Máximas e Reflexões,* n.º 993): "Que não se invente procurar nada atrás dos fenômenos: estes mesmos são a doutrina". Isto quer dizer: o próprio fenômeno, no caso presente, a clareira, nos afronta com a tarefa de, questionando-o, dele aprender, isto é, deixar que nos diga algo.

De acordo com isto, o pensamento provavelmente não deverá temer levantar um dia a questão se a clareira, a livre dimensão do aberto, não é precisamente aquilo em que tanto o puro espaço como o tempo estático e tudo o que neles se presenta e ausenta possui o lugar que recolhe e protege.

Da mesma maneira que o pensamento dialético-especulativo, também a intuição originária e sua evidência ficam dependentes da abertura que já impera, a clareira. O evi-

[3] *Waldung* equivale a floresta, região de florestas. *Feldung:* campo, zona de campo, é expressão dialetal que não mais consta nos léxicos.

[4] *Dickung:* provém de *dick,* grosso, espesso, cerrado.

[5] *Licht:* claro; *leicht:* leve. Lá onde existe vegetação leve *(leicht)*, pode-se falar em *licht* (claro).

dente é o imediatamente compreensível. *Evidentia* é a palavra com que Cícero traduz a palavra grega *enárgeia,* interpretando-a na língua romana. *Enárgeia,* em que fala a mesma raiz que em *argentum* (prata), designa aquilo que brilha em si e a partir de si mesmo e assim se expõe à luz.

Na língua grega não se fala da ação de ver, de *videre,* mas daquilo que luz e brilha. Só pode, porém, brilhar se a abertura já é garantida. O raio de luz não produz primeiramente a clareira, a abertura, apenas percorre-a. Somente tal abertura garante um dar e um receber, garante primeiramente a dimensão aberta para a evidência, onde podem demorar-se e devem mover-se.

Todo o pensamento da Filosofia, que, expressamente ou não segue o chamado "às coisas mesmas", já está, em sua marcha, com seu método, entregue à livre dimensão da clareira. Da clareira, todavia, a Filosofia nada sabe. Não há dúvida que a Filosofia fala da luz da razão, mas não atenta para a clareira do ser. O *lumen naturale,* a luz da razão, só ilumina o aberto. Ela se refere certamente à clareira; de modo algum, no entanto, a constitui, tanto que dela antes necessita para poder iluminar aquilo que na clareira se presenta. Isto não vale apenas para o *método* da Filosofia, mas também e até em primeiro lugar para a questão que lhe é própria, a saber, da presença do que se presenta. Em que medida também já na subjetividade é sempre pensado o *subiectum,* o *hypokeímenon?,* o que já está aí, portanto, o que se presenta em sua presença, não pode ser aqui mostrado em detalhe. (Veja-se a propósito disto Heidegger, *Nietzsche,* II vol., 1961, p. 429 ss.)

Nossa atenção volta-se agora para outra coisa. Quer seja experimentado aquilo que se presenta, quer seja compreendido e exposto os não, sempre a presença, como o demorar-se dentro da dimensão do aberto, permanece dependente da clareira já imperante. Mesmo o que se ausenta não pode ser como tal, a não ser que se desdobre na livre dimensão da clareira.

Toda a Metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão. A palavra fundamental de seu pensamento, isto é, a exposição do ser do ente, é *eídos, idéa:* a aparência na qual se mostra o ente como tal. A aparência, porém, é um modo de presença. Nenhuma aparência sem luz — Platão já o reconhecera. Mas não há luz alguma, nem claridade sem a clareira. Mesmo a sombra dela necessita. Como poderíamos, de outra maneira, penetrar na noite e por ela vagar. Na Filosofia, contudo, permanece impensada a clareira como tal que impera no ser, na presença, ainda que em seu começo se fale da clareira. Onde acontece isto e com que nome é evocado? Resposta:

No poema filosófico de Parmênides, o qual, ao menos na medida de nossos conhecimentos, foi o primeiro a meditar sobre o ser do ente, o que ainda hoje, mesmo que não se lhe dê ouvido, fala nas ciências, nas quais a Filosofia se dissolveu.

Parmênides ouve a exortação:

> *. . . chreó dé se pánta puthésthai*
> *emèn Aletheíes eukykléos atremès ẽtor*
> *edè brotõn dócsas, taĩs ouk éni pístis alethés.*
> (Fragmento I, 28 ss.)

> "tu, porém, deves aprender tudo:
> tanto o coração inconcusso do desvelamento
> em sua esfericidade perfeita
> como a opinião dos mortais a que falta
> a confiança no desvelado."

Aqui é nomeada a *Alétheia,* o desvelamento. Ela é chamada de perfeitamente esférica porque girando na pura circularidade do círculo, na qual, em cada ponto, começo e fim coincidem. Desta rotação fica excluída toda possibilidade de desvio, de deformação e de ocultação. O homem que medita deve experimentar o coração inconcusso do desvelamento? Refere-se a este mesmo no que tem de mais próprio, refere-se ao lugar do silêncio que concentra em si aquilo que primeiramente possibilita desvelamento. E isto é a clareira do aberto. Perguntamos: abertura para quê? já consideramos que o caminho do pensamento, tanto o pensamento especulativo quanto o intuitivo, necessita da clareira que pode ser percorrida. Nela, porém, reside também a possibilidade do aparecer, isto é, a possibilidade de a própria presença presentar-se.

O que o desvelamento, antes de qualquer outra coisa, garante, é o caminho no qual o pensamento persegue a este único e para o qual se abre: *hópos éstin, . . . eĩnai:* o fato de que o presentar se presenta. A clareira garante, antes de tudo, a possibilidade do caminho em direção da presença e possibilita a ela mesma o presentar-se. A *Alétheia,* o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu presentar-se recíproco. Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão.

Somente nesta aliança se baseia a possibilidade de atribuir ao pensamento verdadeira seriedade e compromisso. Sem a experiência prévia da *Alétheia* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. De onde recebeu a determinação platônica da presença como *idéa* sua legitimação? De que ponto de vista é legítima a explicitação aristotélica da presença como *enérgeia?*

Estas questões, das quais a Filosofia tão estranhamente se abstém, nem mesmo podem ser colocadas por nós, enquanto não tivermos experimentado o que Parmênides deveu experimentar: a *Alétheia,* o desvelamento. O caminho que conduz até lá separa-se da estrada em que vagueia a opinião dos mortais. A *Alétheia* não é nada de mortal, assim como não o é também a própria morte.

Se traduzo obstinadamente o nome *Alétheia* por desvelamento, faço-o não por amor à etimologia, mas pelo carinho que alimento para com a questão mesma que deve ser pensada, se quisermos pensar aquilo que se denomina ser e pensar de maneira adequada à questão. O desvelamento é como que o elemento único no qual tanto ser como pensar e seu comum-pertencer podem dar-se. A *Alétheia* é, certamente, nomeada no começo da Filosofia, mas não é propriamente pensada como tal pela Filosofia nas eras posteriores. Pois desde Aristóteles a tarefa da Filosofia como metafísica é pensar o ente como tal ontoteologicamente.

Se tal é o estado de coisas, não devemos condenar a Filosofia como se houvesse negligenciado algo, como se houvesse perdido qualquer coisa, como se houvesse sido por isso marcada por uma falha fundamental. O assinalar o que ficou impensado na Filosofia não é nenhuma crítica à Filosofia. Caso agora torne-se necessária uma crítica, ela se dirigirá antes àquela tentativa que, desde *Ser e Tempo,* sempre se faz mais urgente: no fim da Filosofia perguntar por uma tarefa possível para o pensamento. Pois já muito tarde levanta-se agora a questão: por que não mais se traduz aqui *Alétheia* pela palavra corrente "verdade"? A resposta só pode ser:

Na medida em que se compreende verdade no sentido "natural" da tradição como a concordância, posta à luz ao nível do ente, do conhecimento com o ente; mas também na medida em que a verdade é interpretada a partir do ser como a certeza do saber a respeito do ser, a *Alétheia,* o desvelamento como clareira, não pode ser identificada à verda-

de. Pois a verdade mesma, assim como ser e pensar, somente pode ser o que é, no elemento de clareira. Evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já *com* esta no âmbito da clareira que impera.

Alétheia, desvelamento pensado como clareira da presença, ainda não é a verdade. É a *Alétheia* então menos que verdade? Ou é mais, já que somente ela possibilita verdade como *adaequatio* e *certitudo*, já que não pode haver presença e presentificação fora do âmbito da clareira?

Fique esta questão entregue como tarefa ao pensamento. O pensamento deve considerar se é capaz de levantar esta questão como tal, enquanto pensa filosoficamente, isto é, no sentido estrito da metafísica, a qual apenas questiona o que se presenta sob o ponto de vista de sua presença.

Seja como for, uma coisa se torna clara: a questão da *Alétheia*, a questão do desvelamento como tal, não é a questão da verdade. Foi por isso inadequado e, por conseguinte, enganoso, denominar a *Alétheia*, no sentido da clareira, de verdade. O discurso sobre a "verdade do ser" tem seu sentido justificado na *Ciência da Lógica* de Hegel, porque nela verdade significa a certeza do saber absoluto. Mas tampouco Hegel como Husserl questionam, como também não o faz qualquer metafísica, o ser do ente, isto é, não perguntam em que medida pode haver presença como tal. Só há presença quando impera clareira. Esta, não há dúvida, é nomeada com a *Alétheia*, com o desvelamento, mas não como tal pensada.

O conceito natural de verdade não designa desvelamento também na Filosofia dos gregos. Insiste-se em apontar, e com razão, o fato de que já em Homero a palavra *alethés* é apenas e sempre usada com os *verba dicendi*, com a enunciação, e por isso no sentido da certeza e da confiança que nela se pode ter, e não no sentido de desvelamento. Mas esta observação significa, primeiro, apenas que nem os poetas nem o uso ordinário da linguagem, nem mesmo a Filosofia, se vêem colocados diante da tarefa de questionar em que medida a verdade, isto é, a retitude da enunciação, só permanece garantida no elemento da clareira da presença.

No horizonte desta questão deve ser reconhecido que a *Alétheia*, o desvelamento no sentido da clareira da presença, foi imediatamente e apenas experimentada como *orthótes*, como a retitude da representação e da enunciação. Então também não é sustentável a afirmativa de uma transformação essencial da verdade, isto é, a passagem do desvelamento para a retitude. Em vez disso, deve-se dizer: a *Alétheia*, enquanto clareira de presença e a presentificação no pensar e dizer, logo desemboca na perspectiva da adequação, no sentido da concordância entre o representar e o que se presenta.

Mas este processo impõe justamente esta questão: onde está a causa de, para a experiência natural e o dizer do homem, a *Alétheia*, o desvelamento, *só* se manifestar como retitude e segurança? Reside isto no fato de o morar ec-stático do homem na abertura do presentar-se só estar voltado para aquilo que se presenta e para a presentificação objetiva do que se presenta? Que mais significa isto senão o fato de a presença como tal, e com mais razão ainda a clareira que a garante, não serem considerados? Experimentado e pensado é apenas aquilo que *Alétheia* como clareira garante, não aquilo que ela como tal é.

Isto permanece oculto. Será por acaso? Acontece apenas como conseqüência de uma negligência do pensamento humano? Ou acontece porque o ocultar-se, o velamento, a *Léthe*, faz parte da *A-létheia*, não como um puro acréscimo, não como a sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia*. E não impera neste ocultar-se da clareira da presença até mesmo um proteger e conservar, único âmbito no qual o desvelamento pode ser garantido, podendo só assim manifestar-se, em sua presença, aquilo que se presenta?

Se for assim, então a clareira não será pura clareira da presença, mas clareira da presença que se vela, clareira da proteção que se vela.

Mas, se for assim, então apenas com um tal questionamento poderemos atingir o caminho que se dirige para a tarefa do pensamento no fim da Filosofia.

Mas não é isto tudo mística infundada ou mitologia de má qualidade; em todo caso funesto irracionalismo e negação da *Ratio?*

Respondo com uma pergunta: Que significa *ratio, noũs, noeĩn,* entender? Que significa razão e princípio de todos os princípios? Pode ser isto algum dia satisfatoriamente determinado sem que experimentemos a *Alétheia* de maneira grega como desvelamento, para pensá-la então, para além dos gregos, como clareira do ocultar-se? Enquanto a *Ratio* e o racional permanecerem duvidosos no que possuem de próprio, fica também sem fundamento falar irracionalismo. A racionalização técnico-científica que domina a era atual justifica-se, sem dúvida, de maneira cada vez mais surpreendente através de sua inegável eficácia. Mas tal eficácia nada diz ainda daquilo que primeiro garante a possibilidade do racional e irracional. A eficácia demonstra a retitude da racionalização técnico-científica. Esgota-se, no entanto, o caráter de revelado daquilo que é, na demonstrabilidade? Não tranca a insistência sobre o demonstrável justamente o caminho para aquilo que é?

Talvez exista um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização e o prestígio da cibernética que tudo arrasta consigo. Justamente esta doida disparada é extremamente irracional.

Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica apoiada na ciência, mais sóbrio e por isso à parte, sem a eficácia e, contudo, constituindo uma urgente necessidade provinda dele mesmo. Se perguntarmos pela tarefa deste pensamento, então será questionado primeiro, não apenas este pensamento, mas também o próprio perguntar por ele. Perante toda a tradição da filosofia isto significa:

Nós todos precisamos de uma disciplina para o pensamento e antes disso de saber o que significa uma disciplina ou falta de disciplina no pensamento. Para isto Aristóteles nos dá um sinal no Livro IV de sua *Metafísica* (1006 ss.). Ei-lo: *ésti gàr apaideusía tò mè gignóskein tínon deĩ kaí zeteím apódeicsin kaì tínon ou deĩ.* "É falta de disciplina não ter olhos para aquilo com relação a que é necessário procurar uma prova e com relação a que isto não é necessário."

Esta palavra exige uma cuidadosa meditação. Pois ainda não se decidiu qual a maneira por que deve ser experimentado aquilo que não necessita de prova para se tornar acessível ao pensamento. É ela a mediação dialética ou a intuição que dá de modo originário, ou nenhum dos dois? Aqui a decisão só pode vir da maneira de ser própria daquilo que antes de qualquer outra coisa requer que lhe deixemos livre o acesso. Como, porém, pode isto possibilitar-nos a decisão antes que o tenhamos admitido? Em que círculo movemo-nos e, na verdade, de maneira inevitável?

É isto o *eukúkleos Aletheíe,* o próprio desvelamento perfeitamente esférico, pensado como a clareira?

Mas então o título para a tarefa do pensamento deve ser em vez de *Ser e Tempo: Clareira e Presença?* [6]

De onde, porém, vem e como se dá a clareira? O que fala no dá-se?

A tarefa do pensamento seria então a entrega do pensamento, como foi até agora, à determinação da questão do pensamento.

[6] A conferência *Tempo e Ser* propõe-se como tarefa fundamental explorar esta passagem de *Ser e Tempo* para *Clareira e Presença.*

SOBRE A ESSÊNCIA DO FUNDAMENTO*

*Título do original alemão: *Vom Wesen des Grundes.* Contribuição para o volume comemorativo dos setenta anos de Edmund Husserl: *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* Halle 1929, pp. 71-100. Apareceu ao mesmo tempo como separata na Max Niemeyer, Halle (Salle); desde a terceira edição (1949) na Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Quinta edição. O texto para a tradução foi extraído do volume *Wegmarken,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, pp. 21-71, que contém boa parte dos textos menores de Martin Heidegger.

Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano

Ao lado de *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?* temos, no ensaio *Sobre a Essência do Fundamento* e na preleção *A Determinação do Ser do Ente Segundo Leibniz*, a melhor possibilidade de observar o método fenomenológico de Heidegger em sua aplicação concreta. Não apenas cronologicamente estão estas duas análises próximas dos momentos mais altos da criação heideggeriana; também tematicamente lhe são vizinhas. O texto sobre Leibniz tomou corpo na esteira de interpretações de filósofos que foram incluídas em *Ser e Tempo*. O estudo sobre o fundamento continua uma exploração da questão da transcendência, analisada no § 69 c), da mesma obra. A conferência *Hegel e os Gregos* é uma peça magistral do segundo Heidegger. É uma engenhosa aplicação da fenomenologia a um problema de história da filosofia. Na análise de Leibniz o filósofo diz que sua interpretação da história da filosofia não é meramente historiográfica, mas que isto não quer dizer que seja do tipo da que Hegel realiza. Ao estudar a relação existente entre Hegel e os gregos, partindo da interpretação hegeliana da filosofia grega, o filósofo tem em mira uma crítica ao modo hegeliano de interpretação dos diversos segmentos da história da filosofia. Em ambos os estudos estão latentes a ação e o modo de proceder do método fenomenológico de Heidegger. Pois a fenomenologia heideggeriana não é apenas uma "técnica" de análise do ser-aí e da corrrelata questão do ser. Seu outro pólo é o confronto com a história da filosofia, também este tendo, é verdade, como meta, a retomada da problemática ontológica. A destruição e repetição dos momentos mais decisivos da história da filosofia eram mesmo projeto da segunda parte de *Ser e Tempo,* que nunca foi escrita. Fragmentariamente, porém, este projeto inacabado se realiza durante as já quatro décadas de confronto direto com as questões da metafísica ocidental. *Ser e Tempo* não está, portanto, interrompido por um fracasso; esbarra no enigma que espreita todo o questionamento filosófico. Impasses deste tipo não podem ser previstos, mas fecundam as mentes geniais que até aí conseguiram progredir. Seria muito simples afirmar que uma obra destas fracassou. Mas isto certamente proviria ou de uma auto-suficiência dogmática ou de uma superficialidade que, em filosofia, se contenta com um cardápio de respostas prontas.

Mesmo no ensaio sobre a essência do fundamento, o método fenomenológico não se reduz aos momentos de analítica existencial. Também nele há aproximações fenomenológicas da história da filosofia. E esta maneira de proceder enriquece uma análise que, de outra forma, poderia desgarrar-se na pura especulação. Temos, portanto, nos três textos material para observar a estrutura e o movimento da interrogação heideggeriana. É preciso não apenas coragem para subverter, da maneira como Heidegger o fez, a questão do princípio da razão e a questão do fundamento, basilares em toda a tradição. Sem um método que dê coerência e sentido, tentativas destas desembocam em experimentos sem

consistência. Somente a maneira de ver fenomenológica pôde conduzir a uma ruptura da rigidez de categorias como transcendência, finitude, liberdade.

Mas que quer o filósofo com o método fenomenológico? Não é este, antes, uma maneira de pensar bastante arbitrária e contra a corrente da tradição, sem que, no entanto, se possa isolá-lo e confrontá-lo com outros métodos que tomaram forma na história da filosofia? Não é, por acaso, teimosa perseguição de uma intuição original que jamais se esgota e que se espraia por todas as abordagens tanto sistemáticas quanto históricas? Os três textos, lidos com a atenção não apenas avidamente voltada para os conteúdos, mas empenhada em descobrir o movimento de interrogação do filósofo, servirão certamente para novos impulsos e se tornarão indicadores de caminho próprio no campo da reflexão filosófica.

Para introduzir em certos momentos essenciais do método fenomenológico como Heidegger o esboçou provisoriamente em *Ser e Tempo (*§ 7), como o discute dentro da analítica existencial (§ 63) e como esparsamente a ele se refere nas obras posteriores, analisaremos os seguintes aspectos:

1. A responsabilidade crítica na filosofia atual.
2. A discussão metodológica e a posição da fenomenologia.
3. Os métodos atuais e a crítica da fenomenologia.
4. O método fenomenológico e o primado da tendência para o encobrimento.
5. A ambigüidade do método fenomenológico em *Ser e Tempo*.
6. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.

1. O contexto em que surge, se funda e atua a reflexão filosófica, não se recebe, nos tempos atuais, como algo evidente. Análises precisas, servidas pelo extremo rigor metodológico que se elabora nas ciências, querem tornar mais transparente a linguagem que a filosofia emprega, e procuram desvendar os caminhos que a conduzem para a verdade. O pensamento filosófico não pode mais eximir-se do processo legitimador a que se deve submeter todo o discurso humano que pretende, metódica e sistematicamente, propor algo sobre o real. Esta incorporação do controle das proposições que se tornou rotina nas ciências leva a filosofia a pôr ordem na esfera de suas afirmações. Não se ordenam apenas as interpretações pelo método hermenêutico; não se decompõe somente a linguagem culta da tradição filosófica pela analítica da linguagem; não se presta apenas atenção às críticas do empirismo lógico, para desmascarar falsos problemas. Há todo um esforço positivo que invade o trabalho da filosofia, tentando operacionalizar os dados que acumula e sistematizar a pesquisa filosófica com as últimas conquistas da lógica e dos processos de formalização. Isto implica a integração de todo um instrumental de análise que a metodologia científica, a teoria das ciências, as pesquisas da lingüística construíram. A filosofia deixou de ser uma ocupação de diletantes, uma teorização sem compromisso e sem controle, uma compensação para a falta de trabalho (ócio). Instaura-se uma rigorosa correlação entre atitude teorética e responsabilidade crítica e, cada vez mais, se pergunta pelas motivações que desencadeiam o comportamento filosófico. Não que se reduza o pensamento filosófico aos componentes sócio-culturais, mas sempre com mais insistência se põem a nu os interesses que conduzem a atividade do filósofo. Chega a ser chocante a tenacidade com que se busca um novo estatuto para a filosofia e se alijam cargas "inúteis" da tradição.

2. No que respeita ao método em filosofia, impõe-se cada vez com mais clareza o domínio do método dialético de um lado e do método lógico-analítico de outro. O pri-

meiro se perfila sob a influência cada vez maior das ciências sociais, sobretudo da sociologia; o segundo se apóia nas conquistas no campo da lingüística, nos processos de formalização e nos domínios da lógica. A polarização entre sociologismo dialético e positivismo lógico parece cada vez maior. E para o futuro próximo anuncia-se uma "perfeita disjunção na oposição entre dialética e lógica". "Não há dúvida que se destacam dos dogmáticos de viseira, de um e do outro arraial, aqueles que têm em mira uma 'síntese'. Mas justamente esta meta pode ser unicamente estabelecida com base na idéia de que lógica e dialética juntas constituem o todo da filosofia, que hoje ainda merece ser discutida. O que não se resolve nesta alternativa, ou não é filosofia ou é 'de ontem'." (Michael Theunissen, in Phil. Rundschau, ano 15, janeiro 1968, cad. 1/2, p. 136).

Heidegger é por muitos julgado como um filósofo "de ontem" e isto, não em último lugar, por causa de seu método. É relativamente fácil distinguir entre o método fenomenológico como Husserl o entendia e as pretensões metodológicas dos analistas lógicos da linguagem. Husserl quer atingir a verdade mediante uma análise crítica da intencionalidade da consciência. A analítica da linguagem procura a verdade pela análise crítica da linguagem. Trata-se do deslocamento de interesses, de uma área para outra, com o qual se prometem melhores resultados e mais rigor sob o ponto de vista do método. Mas a distância que separa as duas posturas metodológicas é enorme. A oposição chega a ser de vontade; depende de motivações. Exemplo para isto: Quando Merleau-Ponty perguntou a Ryle: "Não é nosso programa o mesmo?", este respondeu: "Espero que não". Mas o método fenomenológico, assim como o entende Heidegger, é tão radicalmente recusado pelos analistas da linguagem que nem mesmo um tal diálogo sobre as pretensões de ambos é possível. A fenomenologia, assim como Heidegger a formula como método, parece ser definitivamente "de ontem" para os que se ocupam em pôr clareza e ordem nas proposições filosóficas.

Já a determinação inicial do método fenomenológico leva Heidegger a delimitar seus contornos de maneira tal que fica evidente: a) a verdade que busca o método fenomenológico não se pode comparar com, e de maneira alguma é, a verdade que resulta como conseqüência do método dialético; b) nem é a verdade, que se pretende atingir com a argumentação lógico-formal, a certeza como retitude e exatidão. O § 7 de *Ser e Tempo* o diz claramente: a verdade é o desvelamento daquilo que a partir de si mesmo se mostra velado. O método fenomenológico exige o passo de volta, para trás dos fenômenos no sentido vulgar, onde se move a lógica, para o âmbito em que o fenômeno no sentido fenomenológico é, antes, aquilo que se oculta. Isto traz como conseqüência interna ao próprio método uma ambigüidade, que, superficialmente, já se revela no fato de o filósofo só poder desenvolver as análises com seu método utilizando a linguagem que é controlada pelas regras da lógica mesma. Ao nível do próprio discurso se insinua uma ambigüidade que perpassará todas as proposições. Desta maneira, a própria determinação do método fenomenológico heideggeriano parece fugir, em seu momento decisivo, ao controle da lógica das proposições. Não apenas isto; a lógica mesma torna-se ambivalente e querem-se descobrir nela dois níveis: o nível mais profundo determina e condiciona o outro. É um círculo que vem afirmado na própria lógica. A lógica que deve controlar as proposições só o pode na medida em que pressupõe o nível profundo destas mesmas proposições como condição de sua própria possibilidade. Esta ambigüidade do método fenomenológico, como já fora definido provisoriamente em *Ser e Tempo*, perpassará toda a obra de Heidegger.

Mas a frustração da lógica das proposições, ou melhor, a problematização com que ela nada pode fazer, não deve levar para uma tentativa de interpretar dialeticamente o

método heideggeriano. Nele nada há que se aproxime do processo dialético, sobretudo de sua necessidade e movimento teleológico. As proposições centrais da obra de Heidegger não são proposições especulativas no sentido hegeliano.

3. Wittgenstein, dois anos após a publicação de *Ser e Tempo,* já suspeitara de que problema fundamental se tratava na interrogação heideggeriana. Numa observação fugidia, diz o autor do *Tractatus:* "Posso imaginar o que Heidegger quer dizer com ser e angústia. O homem tem o instinto de se jogar contra os limites da linguagem" (Ludwig Wittgenstein, Ed. Suhrkamp, 3.º vol., 1967, p. 68). Bem contra a tendência do fundador da fenomenologia, Heidegger liga o questionamento de sua obra-prima ao problema da linguagem. Ela assume papel condutor na elaboração de seu método e na realização da analítica existencial. No método fenomenológico como "interpretação ou hermenêutica universal", como apossamento de tudo o que foi transmitido pela tradição através da linguagem, como destruição e revolvimento do chão lingüístico da metafísica ocidental, se descobre um imenso projeto de analítica da linguagem. Mas, como o método fenomenológico visa ao redimensionamento da questão do ser, não numa abstrata teoria do ser, nem numa pesquisa historiográfica de questões ontológicas, mas numa imediata proximidade com a *praxis* humana, como existência e faticidade, a linguagem — o sentido, a significação — não é analisada num sistema fechado de referências, mas ao nível da historicidade. Se no método dialético podemos encontrar uma certa mística teleo-lógica (teleo-trópica), da palavra, no método do positivismo uma certa tecno-lógica da linguagem, encontramos no método fenomenológico de Heidegger uma certa onto-lógica do dizer, isto é, uma compreensão da dimensão pré-ontológica da linguagem, ligada à explicitação do mundo como horizonte da transcendência.

O método fenomenológico, enquanto método hermenêutico-lingüístico, não se desliga da existência concreta, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada. É isto que lhe dá como característica uma inelutável circularidade, que, para o método do positivismo lógico, sempre é um excesso que a clareza e linearidade da linguagem proíbem e, para o método dialético, é de menos, porque omite a pretensão de totalidade.

Os dois métodos que monopolizam as atenções na crista da onda de sua atualidade têm razão em suas críticas contra o método fenomenológico heideggeriano. A ambigüidade em que nele aparece a lógica: de um lado, falhando o essencial, porque presa ao fenômeno no sentido vulgar, de outro, a absoluta necessidade de ter que ser usada para poder-se dizer qualquer coisa daquele âmbito em que se vela o fenômeno no sentido fenomenológico — tal ambigüidade está longe da transparência em que se evita confundir questões filosóficas verdadeiras com aquelas que são apenas questões nascidas da linguagem. A distância que separa o método fenomenológico da história e da *praxis:* por mais que se analise a cotidianeidade, a existência, a angústia, a preocupação, a analítica existencial parece manter-se longe do concreto acontecer histórico e das questões que agitam a sociedade. Tem-se a impressão de assistir ao desfile de esquemas, arquétipos, de estar-se caminhando num céu rarefeito em que são decompostos e articulados os momentos essenciais do acontecer humano, num ensaio que nunca chega ao confronto definitivo com a vida.

No entanto, ambos os métodos assim flagrados em sua crítica movem-se sobre pressupostos que eles próprios não são capazes de explicitar, e que necessariamente devem ser respeitados já que condições de sua própria possibilidade. Isto não diminui a importância e o porte de seu trabalho e de seus resultados, tanto no âmbito da operacionali-

zação da verdade na linguagem para a comunicação intersubjetiva, como no âmbito da operacionalização da verdade empírica para a *praxis* humana. Mas estes pressupostos devem ser explicitados, se a filosofia não quiser renunciar à sua tarefa de buscar as raízes. Esta explicitação não será certamente uma explicação positiva, nem se resumirá em "definições operacionais"; somente se dará por um processo de aproximações que não podem ser legitimadas por demonstrações e argumentos apodíticos. A clareza metódica será sempre, em face dos outros métodos, turvada por um conteúdo nunca esgotável nas proposições. É isto que dá esta característica ambivalente ao método fenomenológico como Heidegger o compreende.

4. Uma vez situado o método fenomenológico no contexto das discussões atuais, passo à análise de certas particularidades e elementos distintivos seus. Não é fácil atingir um ponto de vista a partir do qual se possa refletir, fora da imanência da obra, sobre o problema do método em Heidegger. O filósofo lhe dá uma importância muito grande mas uma verdadeira exposição nunca apresentou. Há apenas a apresentação provisória do § 7 de *Ser e Tempo*. Por isso, resta, como único recurso a prometer um resultado apreciável, destacar certos momentos de sua análise da coisa mesma, em que, de um outro modo, se surpreendem modos de proceder que assinalam o método fenomenológico. Mas, fugindo da simples repetição da linguagem que o filósofo utiliza para examinar seu objeto, corre-se o risco de cair numa espécie de metalinguagem, descritiva da linguagem-objeto do filósofo, repetindo-se certamente com muito menos felicidade o que o autor disse, sem, no entanto, conseguir destacar algum aspecto relevante do método. Além disso, as observações metalingüísticas (ou metateoréticas) de Heidegger vão, de maneira tão íntima, fundidas com a análise da coisa, que o tentar separar implica perder uma dimensão importante de ambas. Talvez o controle de certas implicações teoréticas e gnosiológicas de seu método possa servir de instância corretiva. Mas o que o filósofo diz da fenomenologia é claro: "Fenomenologia significa primariamente um *conceito de método*. Caracteriza o *como* e não o quê. Quanto mais autêntico este conceito,. . . tanto mais originariamente está ele enraizado na discussão com as coisas mesmas" (ST, 27).

O que penso ser o fator determinante e individualizador do método fenomenológico é a descoberta que Heidegger fez de que existe um *primado da tendência para o encobrimento*. Esta convicção do filósofo assume um papel importante na autocompreensão de seu método. Ao invés de pensar, como Husserl e outros filósofos, que diante de nós a realidade se estende à espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem, Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos. Por isso, volta-se para o *como*. No começo, o filósofo ainda fala do "ser dado" *(Gegebensein);* depois já trata do "encontro *(Begegnung);* mais adiante alude à "descoberta" *(Entdecktheit);* paralelamente fala de "revelação" *(Erschlossenheit);* enfim, passa a dominar o "desvelamento" *(Unverborgenheit);* às vezes este último vem estilizado no termo "clareira" *(Lichtung).* Todos estes termos estão afinal ligados à palavra *phaínesthai*. Trata-se sempre de um empenho para abrir um âmbito em que aquilo que está velado se mostre por si mesmo. É o ser que se deve revelar sob o ente.

Mas, já que o ser somente se revela sob o ente num retorno sobre o ser-aí, torna-se decisivo perseguir e pôr a nu os modos de dissimulação em que primeiramente, e o mais das vezes, se situa o próprio ser-aí, na sua cotidianeidade. Heidegger descobre o ser-aí no movimento de fuga de si mesmo, numa tentativa de não se assumir na sua totalidade, como preocupação, que se articula em existência, faticidade e decaída ou ser-adiante-de-si, já-ser-em e junto-dos-entes. O ser-aí se vela para si mesmo, encobre suas possiblidades

e assim barra a possibilidade de uma revelação de ser. A atitude do filósofo, para contornar a fuga do ser-aí de si mesmo, é partir da análise da cotidianeidade e descobrir nela o homem no movimento de fuga. Somente, uma vez realizada a analítica do ser-aí cotidiano, se descobre como o ser-aí pode assumir-se pela decisão enérgica, na sua verdade, para descobrir que sempre está simultaneamente na não-verdade. Este interesse pela não-verdade é o sinal da fuga de si mesmo.

O existencial em que se concentra a possibilidade de sucesso do método fenomenológico é o da compreensão. Desde sempre o homem é compreensão, compreende-se em seu ser e nele já antecipa uma implícita compreensão de ser em geral. O que importa é explicitar esta compreensão. É através dela que se atinge, não apenas o ser-aí numa instância decisiva, mas, ao mesmo tempo, *"a transparência metódica do processo compreensivo-explicativo da interpretação do ser"* (ST, 230). Por que reside no compreender a possibilidade da transparência metódica do método fenomenológico?

5. Detenhamo-nos em *Ser e Tempo*. Quando se examina a obra em seus detalhes, nos recursos técnicos da composição, nos diversos níveis de exposição, nas idas e vindas de suas análises, depara-se com uma espécie de astúcia, que o filósofo aguça cada vez mais, para contornar metodicamente a tendência para o encobrimento que espreita no objeto do método fenomenológico: o ser e o ser-aí. É uma espécie de habilidade do analista que dispõe de tal maneira as antenas do seu método e as controla, que o que de si se encobre se mostre. Para isto é decisiva a hipótese da compreensão como existencial, que pode ser metodicamente explicitada em sua articulação. É através dela que o ser-aí sempre está aberto, antecipa um sentido que o orienta, ainda que só o faça sempre voltando-lhe as costas, em fuga de si mesmo, por não suportar a estrutura nadificante que acompanha a preocupação. Na compreensão como Heidegger a estiliza em ST, nos §§ 31 e 32, esboça-se a matriz do método fenomenológico. Pois pela sua explicitação se descobre que a compreensão possui uma estrutura em que se antecipa o sentido. Ela se compõe de aquisição prévia, vista prévia e antecipação. Desta estrutura explicitada nasce a situação hermenêutica em que é possível apoiar-se para a efetivação do projeto que se tem em vista. Mas aqui está o instante que é preciso deter para apanhar a reflexão do filósofo em seus implícitos pressupostos metodológicos. A análise realizada nos §§ 31 e 32 parece puramente voltada para a descoberta da estrutura do existencial "compreensão". É tratado pela linguagem-objeto. O filósofo descreve algo. No § 63, entretanto, ocorre uma parada metodológica imposta pela circularidade do método fenomenológico. Nela Heidegger realiza uma reflexão metateorética, que como metalinguagem se distancia do objeto ser-aí, para se deter na importância metodológica daquilo que foi exposto na analítica da compreensão nos §§ 31 e 32. Aqui, então, se revela toda a envergadura do círculo inevitável para quem utiliza o método fenomenológico como Heidegger o faz, partindo implicitamente da compreensão. O filósofo só pôde antecipar uma exposição provisória do método (§ 7) porque os dados para a compreensão mais profunda do método existiriam apenas após a explicitação do ser-aí cotidiano. O método, portanto, é compreendido quando já se analisou com ele aquilo para o qual é pensado. A circularidade está em que se pressuponha aquilo que deve ser atingido no caminho (método) antes de trilhá-lo explicitamente. Toda a explicitação do ser-aí cotidiano repousa, portanto, num pressuposto. O caráter metódico da analítica existencial não se evidencia ainda na exposição provisória do método fenomenológico; só na segunda seção de *Ser e Tempo* a explicitação do método revela sua situação e porte.

Resumamos rapidamente o caminho do filósofo: ele quer expor o sentido da preocupação, que é a temporalidade. Mas este projeto de atingir a temporalidade como sentido ontológico do ser-aí é uma antecipação do sentido. No § 32, p. 153, Heidegger dissera: "O círculo da compreensão pertence à estrutura do sentido". Então também a busca do sentido da preocupação deve mover-se no círculo hermenêutico. Dentro deste círculo se terá que atingir uma situação hermenêutica que permita a interpretação do sentido da preocupação. Somente então suas "antecipações" estarão fundadas na conformidade com "as coisas mesmas" (ST, p. 153). A análise da compreensão, na analítica do ser-aí cotidiano, já supunha o método, mas com esta "clarificação da compreensão mesma se garantiu a *transparência metódica do processo compreensivo-explicativo da interpretação do ser"*, diz Heidegger à p. 230, ao encerrar a analítica da cotidianeidade. As razões da análise da compreensão na primeira seção de ST, contudo, não são puramente temáticas, nelas se esconde um interesse metodológico, que é explicitamente referido no § 63.

No início do § 45, p. 232, a situação hermenêutica é introduzida como conceito válido para o método fenomenológico que Heidegger já aplicara em toda a primeira seção, pressupondo-o. A situação hermenêutica é ligada com a aquisição prévia, vista prévia e antecipação próprias da explicitação (interpretação). Estes três componentes da explicitação são chamados de "pressupostos". Destes "pressupostos" fala o filósofo, no fim do § 62, p. 310, como passagem para o parágrafo propriamente metodológico (§ 63) no corpo de *Ser e Tempo*. "Mas não está na base da interpretação ontológica da existência do ser-aí até aqui realizada uma determinada concepção ôntica de existência autêntica, um ideal fático do ser-aí? É, realmente, assim. Esse fato não deve não apenas não ser negado e confessado obrigatoriamente; ele deve ser compreendido, a partir do objeto temático de investigação, em sua *positiva necessidade*. A filosofia não deverá jamais querer negar seus "pressupostos", mas também não apenas confessá-los. Ela compreende os pressupostos e conduz juntamente com eles, para um radical desdobramento aquilo para que são pressupostos. Esta função tem a consideração metódica agora exigida" (p. 310).

No § 63 descreve, então, o filósofo "a situação hermenêutica conquistada para a interpretação do sentido do ser da preocupação e o caráter metódico da analítica existencial em geral". O que sempre suscita estranheza ao se reler este parágrafo tão surpreendente é o fato de que nele não se faz referência alguma ao § 7, em que o método fenomenológico é provisoriamente exposto. Os dois §§ têm, sem dúvida nenhuma, vínculos inegáveis. Mas há uma diferença que me parece não ser casual e que dá outra dimensão ao § 63. Enquanto o § 7 é posto na introdução a *Ser e Tempo*, o § 63 surge no corpo da exposição sistemática da analítica existencial. Foi o objeto mesmo da análise que impôs "à marcha da investigação uma parada"? (p. 303). Heidegger parece-me dar uma resposta fugidia, mas suficiente para apontar na direção da questão que nos interessa: no § 61, que introduz o capítulo sobre "o autêntico poder-ser-total do ser-aí e a temporalidade como o sentido ontológico da preocupação", o filósofo fala do "esboço do passo metódico" (p. 301). "Método autêntico se funda na adequada visão antecipadora sobre a constituição fundamental do 'objeto' a ser explorado, respectivamente, da área do objeto. Autêntica consideração metódica — que certamente deve ser distinguida da vazia discussão da técnica — dá, por isso, ao mesmo tempo esclarecimento sobre o modo de ser do ente tematizado" (p. 303). As referências do § 7 ao ser-aí (ente tematizado) são raras e exteriores. Tem-se a impressão de que aquele parágrafo serve muito antes como participação no debate sobre o que é fenomenologia. O verdadeiro caráter do método fenomenológico não pode ser explicitado fora do movimento e da dinâmica da própria análise

do objeto. O ser-aí impõe, por causa de sua estrutura particular, que a consideração metódica se realize dentro da sistemática análise de seu ser e sentido. A introdução ao método fenomenológico é, portanto, somente possível na medida em que de sua aplicação se obtiveram os primeiros resultados. Isto constitui sua ambigüidade e sua intrínseca circularidade. A "constituição fundamental do objeto" e o "modo de ser do ente tematizado" estão implicados na exposição do método. Mas, como a "constituição e o modo de ser" do ser-aí só resultam de uma análise existencial, deve primeiro ser suposto o método. Sua explicitação só terá lugar no momento em que tiver sido atingida a situação hermenêutica necessária.

Uma comparação poderá esclarecer a questão. Wittgenstein diz na sentença número 6.54 de seu *Tractatus:* "Minhas proposições se elucidam do seguinte modo: quem me entende, por fim as reconhecerá como absurdas, quando graças a elas — por elas — tiver escalado para além delas. (É preciso por assim dizer jogar fora a escada depois de ter subido por ela.)" (Tradução de J. A. Giannotti.) Tornadas claras as proposições obscuras com o auxílio das análises do *Tractatus,* joga-se fora a escada que conduziu para a clareza. A filosofia não trata propriamente de conteúdos. Ela importa como caminho, como método. Uma vez que o método prestou seu serviço, torna-se inútil. Só se fala daquilo de que se pode falar claramente. "Deve-se calar sobre aquilo de que não se é capaz de falar", é a última sentença do *Tractatus.*

A postura de Heidegger, em *Ser e Tempo,* é absolutamente diferente. O filósofo prepara provisoriamente seu método para penetrar na analítica existencial. Uma vez realizada parte da análise, isto é, atingida a situação hermenêutica que permite determinar o sentido do ser do ser-aí, o filósofo pára. Descobre que o método se determina a partir da coisa mesma. A escada para penetrar nas estruturas existenciais do ser-aí é manejada pelo próprio ser-aí e não pode ser preparada fora para depois se penetrar no objeto. Não há propriamente escada que sirva para penetrar no seu "sistema". A escada já está implicada naquilo para onde deveria conduzir. O objeto, o ser-aí, traz consigo a escada. Há uma relação circular. Somente subimos para dentro das estruturas do ser-aí, porque já nos movemos nelas. É apenas uma questão de explicitação. A análise do ser-aí está suspensa no ar. O ser-aí se levanta pelos cabelos. (A analogia com o Barão de Münchhausen não é ironia; quer apenas lembrar que a circularidade — absurdo e tautologia aparentes — faz parte da condição humana.)

Após a análise da morte, da consciência e da culpa (na segunda seção de ST), Heidegger atingiu a posição metódica, isto é, a situação hermenêutica, necessária para a explicitação do sentido do ser do ser-aí, que é propriamente a meta perseguida em toda a análise anterior. Agora o método alcançou a necessária profundidade e expressão paralelamente à análise para que serviu. "O ser-aí está colocado originariamente dentro da aquisição prévia, isto é, sob o ponto de vista de seu autêntico poder-ser-total; a vista prévia condutora, a idéia da existência, conquistou sua determinidade através da clarificação do seu mais autêntico poder-ser; com a estrutura ontológica do ser-aí concretamente elaborada, tornou-se tão distinta sua particularidade ontológica, em face de todos os entes puramente subsistentes, que a antecipação sobre a existencialidade do ser-aí possuía uma articulação suficiente para conduzir com segurança a elaboração conceitual dos existenciais" (p. 311).

Este resumo do que foi, até então, atingido mostra que a antecipação realizada pelo filósofo, ao iniciar a analítica da cotidianeidade, realmente conduziu a um ponto em que o método recebe, na verdade, sua transparência a partir de dentro da própria marcha da analítica. Por isso a exposição do método só podia ser provisória e exterior, *provisória*

porque exterior. "O caminho até aí percorrido" (311), analisando o ser-aí, revelou também por que o método fenomenológico foi, de início, provisório. Heidegger expõe como teve que lutar com o primado da tendência para o encobrimento que reside no ser-aí. Era preciso romper a atitude da fuga e da recusa de se assumir que caracteriza seu ser cotidiano. "Metodicamente se exigiu" (313), para isto, "violência".

Só após tal "violência" (311 e 313), que repousava sobre uma hipótese, o método intimamente ligado ao ser-aí e à pré-compreensão de ser teria conquistado seu estatuto fundamental. Só a descoberta da tendência para o encobrimento e a fuga própria ao ser-aí daria razão ao método, antes apenas esboçado.

A ambigüidade e complexidade do método fenomenológico heideggeriano se fundam certamente na hegemonia da tendência para o encobrimento; mas tal tendência é destacada porque somente assim se pode instaurar uma distância entre o fenômeno no sentido vulgar e o fenômeno no sentido fenomenológico, entre os múltiplos entes e o ser. Pois não se trata de alcançar o ser por um processo de abstração (não é possível, porque já acompanha e condiciona a abstração), mas a partir do ser-aí, das estruturas originárias que o constituem. E este está, primeiro, e o mais das vezes, envolvido na articulação dos entes, ocupado com a sua familiaridade. Assim o método fenomenológico heideggeriano, em contraste com todos os métodos que se propõem em filosofia, deve se adequar a um fenômeno que só se mostra sob o velamento. Distancia-se, dessa forma, tanto do método do positivismo lógico, que deliberadamente foge das análises de seus pressupostos, para optar por um sistema fechado de referências, em que predominam a univocidade e a clareza; como também do método dialético que, de antemão, aposta numa totalidade, a partir da qual suas proposições se iluminam e na qual se apóiam, mantendo, contudo, ao nível em que são enunciadas, uma contradição que apenas se resolve no todo.

A ambigüidade das proposições basilares do pensamento heideggeriano não nasce de algum secreto amor ao crepuscular e nebuloso. Nem amplia o filósofo o conceito de verdade como desvelamento, até o indefinido, porque julgue supérflua a verdade que se legitima e define operacionalmente. Nem pretendem suas tiradas proféticas e afirmações enfáticas abafar as conquistas delimitadas e restritas de uma linguagem que lida com moeda miúda e só dá passos em regiões já iluminadas. A clareza com que viu a fixidez de um pensamento ontológico e, contudo, a convicção de que de algum modo a ontologia ainda era necessária fizeram-no enveredar pelo caminho da radicalização fenomenológica. O fato de seu método fenomenológico ser sustentado entre as duas alternativas metodológicas atuais torna sua compreensão mais difícil, mas não o dispensa de sua contribuição necessária.

6. Numa análise quase linear da estrutura e do movimento da interrogação heideggeriana, pode-se isolar as instâncias fundamentais que determinam esta ambigüidade que vimos ligada a seu objeto. Não foram preocupações formais e procura de critérios de clareza que impeliram o filósofo para a investigação. São antes poderosas intuições, que, teimosamente perseguidas, dão-lhe o material para seu método e suas análises ontológicas.

Antes do aparecimento de *Ser e Tempo,* análises de Aristóteles lhe revelaram, como impacto decisivo, o conteúdo e a carga ambivalentes da palavra *alétheia.* Não que o filósofo tirasse deste semantema, por um passe de mágica, toda a temática. Mas a interpretação polarizadora de *alétheia,* como velamento que é negado, como desvelamento sempre referido a velamento, deu-lhe, como confessa, o impulso decisivo para a

radicalização da fenomenologia no sentido husserliano, elaborando seu método fenomenológico. Este joga implicitamente com os dois pólos da *alétheia:* aquilo que é preciso ser desvelado está primeiramente e o mais das vezes velado. A *fenomenologia* recebe sua ambigüidade da *alétheia.* Enquanto utilizada para a analítica da faticidade e da existência, a fenomenologia se torna hermenêutica, passa a se movimentar num *círculo hermenêutico.* Esta circularidade, que não é apenas característica da compreensão, mas, através dela, do próprio ser-aí, também apresenta uma ambigüidade que acompanha toda a obra de Heidegger. Pelo método fenomenológico se desvendou esta circularidade, que passa, por sua vez, a possibilitar uma verdadeira penetração na fenomenologia. A estrutura circular da interrogação heideggeriana leva-o ao que chamará de *viravolta (Kehre).* Na estrutura circular do ser-aí se revela que a análise do ser-aí pressupõe uma compreensão do ser; mas uma compreensão do ser supõe, quando quer ser explícita, uma analítica do ser-aí. A *Kehre* é um movimento pelo qual o filósofo, uma vez realizada a mediação pela analítica, se volta para o ser e a partir dele analisa o homem. A estrutura circular do ser-aí, de início reduzida ao âmbito da analítica, se converte em movimento — na história de um pensamento — pelo qual este se volta para o ser. Círculo hermenêutico e *Kehre* não se sucedem na obra do filósofo, mas se entrelaçam, destacando-se um ou outro, conforme se queira enfatizar o problema do ser-aí ou o problema do ser. Se após o movimento da *Kehre,* o filósofo retorna como que à sua primigênia inspiração, que reside na *alétheia,* não se pode falar de arbitrariedade. É ainda o impulso originário da *alétheia,* como velamento e desvelamento, que comanda a reflexão do último Heidegger.

Assim, *alétheia, fenomenologia, círculo hermenêutico, viravolta,* podem ser designados: *o momento de eclosão, o método, a estrutura* e *o movimento* da interrogação heideggeriana.[1] Com isto apenas se assinala a dimensão formal da questão para a qual se quis chamar a atenção pelas observações que atrás foram feitas. Mas os quatro elementos formam uma unidade pela qual se pode apanhar o pensamento do filósofo como um todo disseminado nas múltiplas análises fragmentárias. Neste todo, o método fenomenológico não pode ser destacado com um instrumento à parte. Se ele conduz o todo, também dele recebe o que o individualiza como método.

E que dizer da atualidade do método fenomenológico? Atual é o resultado: a obra do filósofo. Não se pense que a fenomenologia possa ser destacada da coisa e aplicada com eficiência em qualquer área da realidade. O projeto de Heidegger e seu método são inseparáveis. Estão aí como bloco errático que desafia a superficialidade com que se fazem coisas necessárias em filosofia, nos dias que correm. Muito aprendemos da obra heideggeriana; e muito está nela ainda por ser decifrado. Estranhamente, entretanto, o caminho de Heidegger é solitário. Os que quiseram seguir suas pegadas tornaram-se epígonos, apenas epígonos. Não há um pensador que tenha atingido porte original repetindo-o, quer retomando seu objeto, quer aplicando seu método. Heidegger é um dos grandes pensadores que podem alimentar-nos, mas que nos desafiam a seguir o próprio caminho. Talvez seja destino das grandes filosofias serem muito marcadas por seu tempo, serem "de ontem" e com isto guardarem sua atualidade; difícil atualidade, porque exigem sua ultrapassagem e para ela preparam caminho.

[1] Ver o trabalho de livre-docência do tradutor: *Compreensão e Finitude — Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana,* Ética Impressora, Porto Alegre, 1967. (N. do T.)

Prefácio à terceira edição
(1949)

O tratado *Sobre a Essência do Fundamento* surgiu no ano de 1928 simultaneamente com a preleção *Que é Metafísica?* Esta reflete sobre o nada, aquela nomeia a diferença ontológica.

O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente. A diferença ontológica é o *não* entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum,* tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento *(ens rationis).*

Aquele *não* nadificante do nada e este *não* nadificante da diferença não são, certamente com a preleção *Que é Metafísica?* Esta reflete sobre o nada, aquela nomeia a difelógico do ser do ente, faz parte de uma comum-unidade. Este *mesmo* é o digno de ser pensado, que ambos os escritos, propositalmente mantidos separados, procuram aproximar de uma determinação, sem lhe estarem à altura.

Aqui vai um convite para que todos os que ainda meditam comecem finalmente a se aprofundar, pela reflexão, nesta mesma questão, que há dois decênios por isto espera.

Sobre a Essência do Fundamento

Aristóteles assim resume sua participação dos múltiplos significados da palavra *arché: pasõn mèn oun koinòn tõn archõn tò prõton eínai hóthen è éstin è gígnetai è gignósketai.*[2] Com isto são postas em relevo as modificações daquilo que costumamos designar "fundamento": fundamento da essência *(Was-sein)*, da existência *(Dass-sein)* e da verdade *(Wahr-sein)*. Mas, além disso, ainda se procura captar aquilo em que estes "fundamentos" como tais concordam. Seu *koinón* é *tò prõton hóthen*, o primeiro, a partir de que... Ao lado desta tríplice articulação dos "princípios" supremos, se encontra uma quadripartição do *aítion* ("causa") em *hypokeímenon, tò tí en eínai, archè tẽs metabolẽs* e *hou héneka*,[3] que, na posterior história da "metafísica" e "lógica", mantiveram seu papel de guias. Ainda que se reconheçam os *pánta tà aítia* como *archaí*, a conexão interna entre a partição e seu princípio permanece obscura. E é de duvidar que se possa encontrar a essência do fundamento pela via de uma caracterização daquilo que é "comum" aos "modos" de "fundar", ainda que não se deva desconhecer que nisto reside o impulso para uma originária elucidação de fundamento em geral. Aristóteles também não se satisfez em ver as "quatro causas" apenas como ajuntadas, mas se empenhou na compreensão de sua conexão e numa fundamentação do número de quatro. Isto revela, tanto sua análise exaustiva em *Física* B, como, antes de tudo, também a discussão "histórico-problemática" da questão das "quatro causas" em *Metafísica* A 3-7, que Aristóteles conclui com a seguinte constatação: *hóti mèn oun orthõs dióristai perì tõn aítion kaì pósa kaì poía, martyreĩn eoíkasin hemĩn kaì hoũtoi pántes, ou dynámenoi thigeĩn álles aítias, pròs dè toútois hóti zetetéai hai archaì è hoútos hápasai è tinà trópon toioũton, délon.*[4]

É preciso deixar aqui de lado a história pré e pós-aristotélica do problema do fundamento.[5] No que se refere à projetada colocação do problema seja, contudo, lembrado o seguinte: através de Leibniz o problema do fundamento é conhecido na forma da questão do *principium rationis sufficientis*. Monograficamente foi Chr. A. Crusius o primeiro que tratou do "Princípio da Razão" em sua *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis* (1743)[6], e, por último, Schopenhauer em sua dissertação "Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio da Razão Suficien-

[2] *Metafísica*, Delta 1, 1013 a 17 ss. (N. do A.)

[3] *Op. cit.*, Delta 2, 1013b 16 ss. (N. do A.)

[4] *Op. cit.*, A 7, 988b 16 ss. (N. do A.)

[5] O que a língua alemã exprime com o mesmo termo *Grund* deve ser expresso no vernáculo umas vezes por *fundamento*, outras por *razão*. (N. do T.)

[6] Vide *Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis et copiose aucta*. Lipsiae, 1750, p. 152 ss. (N. do A.)

te" (1813).[7] Se, porém, o problema do fundamento está imbricado com as questões centrais da metafísica em geral, então deve também estar vivo mesmo lá onde não é tratado expressamente na forma conhecida. Assim Kant, aparentemente, dedicou interesse mínimo ao "princípio da razão", mesmo que o analise tanto no começo [8] de seu filosofar como pelo fim.[9] E, contudo, situa-se ele no centro da *Crítica da Razão Pura.*[10] De não menos importância, porém, são, para o problema, as *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana e os Objetos com Ela em Conexão* de Schelling (1809).[11]

Já a referência a Kant e a Schelling torna problemático se o problema do fundamento coincide com o do "princípio da razão" ou se é com ele, quando muito, posto. Se este não é o caso, então o problema do fundamento precisa ser primeiro levantado, o que não exclui que para isto uma discussão do "princípio da razão" possa dar motivos e proporcionar uma primeira indicação. A exposição e análise do problema é de igual importância à obtenção e delimitação do *âmbito,* em cujo seio se tratará *da* essência do fundamento, sem a pretensão de pô-lo, com um só golpe, diante dos olhos. Como sendo tal âmbito será evidenciada a *transcendência.* Isto quer, ao mesmo tempo, dizer: ela mesma será justamente determinada de modo mais originário e amplo através do problema do fundamento. Toda a clarificação da essência deve, enquanto *filosofante,* quer dizer, como um esforço intimamente finito, testemunhar também sempre necessariamente a *desordem (Unwesen)* que o conhecimento *humano* insinua em qualquer essência *(Wesen).*[12]

Como conseqüência do que foi dito, resultou a articulação do que segue:

1 — O problema do fundamento.

2 — A transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento.

3 — Sobre a essência do fundamento.

[7] Segunda edição, 1847: terceira edição, dirigida por Jul, Frauenstädt, 1864. (N. do A.)

[8] *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* 1755. (N. do A.)

[9] *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a crítica nova da razão pura deverá se tornar dispensável através da mais antiga,* 1790. (N. do A.)

[10] Vide mais adiante a análise de Kant. (N. do A.)

[11] Vide *Obras,* vol. 7, p. 333-416. (N. do A.)

[12] Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência e *Unwesen* (não-essência) desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico. De acordo com sua compreensão do método fenomenológico, passam a ter força verbal. *Wesen* significará então: acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica; *Unwesen (treiben)* frustrar e perturbar o acontecer, o imperar, dissimulação do que de si se revela, ocultação "fenomenológica". *Wesen* e *Unwesen* exprimem, assim, de maneira decidida, um traço básico do pensamento heideggeriano. Apontam sobretudo também para a superação da tradição essencialista. A nova carga semântica os transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte conotador. Todo o conteúdo ontológico tradicional se torna fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia. Na nova postura se revela, já desde o início, seminalmente, a destruição, transformação, repetição em outro nível, de toda a metafísica ocidental. Esta violenta metamorfose das palavras transfere toda a linguagem filosófica para um novo começo; e dele emerge o impulso do pensamento existencial como Heidegger o compreende. Quem lê então as expressões essência da verdade, essência do fundamento, deve saber transpor-se para dentro desta nova situação. Toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. Fala-se de fundamento não mais buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí. Esta subversão das estruturas nodais da ontologia tradicional deixa entrever o impacto radical e, paralelamente, a dificuldade de compreensão da pretensão heideggeriana. Nesta passagem o filósofo aponta a "desordem", a dissimulação do acontecer do fundamento, provocada pelo conhecimento humano finito. Mais adiante este processo será atribuído também à liberdade finita. O método fenomenológico ocupa-se em desvendar o enigma do velamento e desvelamento que assim acontecem. (N. do T.)

1. O problema do fundamento

O "princípio da razão" parece, como um "princípio supremo", recusar de antemão algo tal como *problema* do fundamento. É, porém, então, o "princípio da razão" um enunciado *sobre* o fundamento como tal? A fórmula vulgar e abreviada é: *nihil est sine ratione,* nada é sem razão (fundamento). Na transposição positiva isto quer dizer: *omne ens habet rationem,* todo ente tem uma razão (fundamento). A proposição enuncia *sobre o ente* e isto do ponto de vista de algo como "razão" (fundamento). Contudo, aquilo que constitui a essência do fundamento não é determinado *nesta* proposição. Isto é pressuposto *para* esta proposição como uma "representação" evidente por si mesma. O "supremo" princípio da razão apela, ainda de uma outra maneira, para o uso da essência *não esclarecida* do fundamento; pois o específico caráter proposicional desta proposição como proposição (princípio) "fundamental" (da razão), a principialidade deste *principium grande* (Leibniz) só se pode, contudo, delimitar, originariamente, tomando como referência a essência do fundamento.

Desta maneira, o "princípio da razão" é questionável, tanto no seu modo de ser pro-posto, como no "conteúdo" por ele posto, caso a essência do fundamento possa e deva ser questionada além de uma "representação" indeterminada e geral.

Mesmo que o princípio da razão não dê nenhum esclarecimento sobre o fundamento como tal, pode, no entanto, servir como ponto de partida para a caracterização do problema do fundamento. Certamente o princípio — ainda prescindindo por completo dos problemas já levantados — está sujeito a múltiplas interpretações e apreciações. Para o que agora se tenciona convém, contudo, tomar o princípio na forma e no papel, que, pela primeira vez, Leibniz expressamente lhe atribuiu. Mas justamente neste caso é controvertido se o *principium rationis* vale para Leibniz como um princípio "lógico" ou um princípio "metafísico", ou se ambas as coisas. Enquanto confessamos sem rodeios nada saber de exato, nem do conceito de "lógica" nem do de "metafísica", nem mesmo da "relação" entre ambos, permanecem as discussões da interpretação histórica de Leibniz sem seguro fio condutor e, por conseguinte, filosoficamente infecundas. De maneira alguma podem elas prejudicar aquilo que, no que segue, é aduzido de Leibniz sobre o *principium rationis.* Baste a citação de uma passagem capital do tratado *Primae veritates:*[13]

Sempre igitur praedicatum seu consequens inest subiecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subiecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysim notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

[13] Cf. *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz,* ed. L. Couturat, 1903, p. 518 ss. Cf. também *Revue de Métaphysique et de Morale,* tomo X (1902) p. 2 ss. — Couturat atribui a este tratado uma significação particular, porque lhe deve fornecer uma prova decisiva para sua tese, "que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique". Se uso como base para a análise que segue este tratado, isto não significa nenhuma concordância, nem com a interpretação que Couturat dele faz, nem com sua concepção de Leibniz, nem mesmo com seu conceito de lógica. Este tratado fala antes da maneira mais incisiva *contra* a origem do *principium rationis* da lógica, sim, em geral *contra* a maneira de questionar se em Leibniz a primazia é reservada à lógica ou à metafísica. Uma tal possibilidade de perguntar torna-se lábil justamente com Leibniz e recebe com Kant seu primeiro abalo, ainda que sem efeitos posteriores. (N. do A.)

Hoc autem verum est in omni veritate affimativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hic nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione *seu* nullum effectum esse absque causa. *Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.*

Leibniz, de um modo que lhe é característico, dá aqui, *junto* com a determinação das *"primeiras* verdades", uma determinação daquilo que verdade *primeiramente* e em geral é, e isto com a intenção de demonstrar o "nascimento" do *principium rationis* da *natura veritatis*. E, justamente nesta empresa, tem ele por necessário apontar para o fato de que a aparente evidência de conceitos tais como "verdade", "identidade", impede uma clarificação dos mesmos, que seria suficiente para apresentar a origem do *principium rationis* e dos outros axiomas. Mas, para a presente consideração, não está em questão a dedução do *principium rationis,* mas a explicação articuladora do problema do fundamento. Em que medida oferece a passagem citada um fio condutor para isto?

O *principium rationis* subsiste porque sem sua subsistência haveria entes que deveriam ser sem fundamento (sem razão). Isto quer dizer para Leibniz: haveria algo verdadeiro que se oporia a uma redução a identidades, haveria verdades que deveriam infringir a "natureza" da verdade. Já que isto é impossível e a verdade subsiste, por isso também o *principium rationis* tem subsistência, porque se origina da essência da verdade. A essência da verdade, porém, reside na *connexio (symploké)* de sujeito e predicado. Leibniz concebe, por conseguinte, a verdade desde o começo e com expressa, ainda que não justificada, referência a Aristóteles, como verdade da enunciação (proposição). Determina o *nexus* como *"inesse"* do P no S, o *"inesse",* porém, como *"idem esse".* Identidade como essência da verdade proposicional não designa aqui certamente mesmidade vazia de algo consigo mesmo, mas unidade, no sentido da harmonia (união) do que faz parte de uma comum-unidade. Verdade significa, por conseguinte, acordo que somente é tal enquanto con-cordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido. As "verdades" — enunciações verdadeiras — recebem sua natureza por referência a algo *em razão do qual* podem ser acordos. Em cada verdade a união que separa é o que é, sempre em razão de. . ., isto é, como algo que se "fundamenta". Na *verdade* reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo semelhante como *"fundamento".* Isto leva o problema da verdade necessariamente para a "proximidade" do problema do fundamento. Por isso, quanto mais originariamente nos apoderarmos da essência da verdade tanto mais urgente se tornará o problema do fundamento.

Pode-se, entretanto, conseguir algo ainda mais originário sobre a delimitação da essência da verdade como caráter da enunciação? Nada menos que a compreensão de que esta determinação essencial da verdade — seja formulada como for em particular — é, por certo, ineludível, mas, todavia, derivada.[14] A concordância do *nexus com* o ente e, como conseqüência, seu acordo, não tornam *como tais* primeiramente acessível o ente.

[14] Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo* I, 1927 *(Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica,* vol. VIII), § 44, pp. 212-230; sobre a enunciação § 33, p. 154 ss. — A paginação concorda com a edição em separado da obra. (N. do A.)

Este deve, muito antes, como possível objeto *(Worüber)* de uma determinação predicativa, estar manifesto *antes* desta predicação e *para* ela. A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter *não predicativo*. A verdade da proposição está radicada numa verdade *mais originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa *do ente* que podemos chamar de *verdade ôntica*. De acordo com as diversas espécies e áreas do ente modifica-se o caráter de seu possível grau de revelação e dos modos de determinação explicativa que dele fazem parte. Assim se distingue, por exemplo, a verdade do puramente subsistente (por exemplo, as coisas materiais) como *descoberta*, especificamente da verdade do ente que nós mesmos somos, da *abertura*, do ser-aí existente.[15] Por mais variadas que sejam as diferenças de ambas as espécies de verdade ôntica, para toda revelação antepredicativa vale o fato de que o âmbito revelador nunca possui, *primariamente*, o caráter de uma pura representação (intuição), nem mesmo na contemplação "estética". A caracterização da verdade antepredicativa como intuição se insinua com facilidade *pelo fato* de a verdade ôntica, e aparentemente a verdade propriamente dita, ser determinada como verdade proposicional, isto é, como *"união da representação"*. O mais simples em face *desta* é, então, um puro representar, livre de toda união predicativa. Este representar tem, não há dúvida, sua função própria para a *objetivação* do ente, certamente, então já sempre necessariamente revelado. A revelação ôntica mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela disposição de humor, pela impulsividade e em comportamentos em face do ente, tendências e volitivos que se fundam naquele sentimento de situação.[16] Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, interpretados como antepredicativos ou como predicativos, se sua ação reveladora não fosse sempre antes iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: que-ser e como-ser) do ente. *Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente.* Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*. Não há dúvida, os termos "ontologia" e "ontológico" são multívocos, e de tal maneira que, justamente, escondem o problema propriamente dito de uma ontologia. *Lógos* do *ón* significa: o interpelar *(légein)* do ente enquanto ente, significa, porém, ao mesmo tempo o *horizonte (woraufhin)* em direção do qual o ente é interpelado *(legómenon)*. Interpelar algo enquanto algo não significa ainda necessariamente: *compreender* o assim interpelado *em sua essência*. A *compreensão* do ser *(lógos* num sentido bem amplo), que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para com o ente, não é nem um captar o ser como tal, nem um reduzir ao conceito o assim captado *(lógos* no sentido mais estrito — conceito "ontológico"). A compreensão do ser, ainda não reduzida ao conceito, designamos, por isso, compreensão pré-ontológica ou também ontológica, em sentido mais amplo. Conceituar o ser pressupõe que a compreensão do ser se tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema o ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado. Entre compreensão pré-ontológica do ser e expressa problematização da conceituação do ser, há muitos graus. Um grau característico é, por exemplo, o projeto da constituição do ser do ente, através do qual é, concomitantemente, delimitado um determinado campo (natureza, história) como área de possível objetivação através do conhecimento científico. A prévia determinação do ser (que-ser e como-ser) da natureza em geral se fixa nos "conceitos fundamentais" da respectiva ciência. Nestes conceitos são, por exemplo, delimitados espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade; todavia, a essência do

[15] Cf. *ibidem* §60, p. 295 ss. (N. do A.)

[16] Sobre "sentimento de situação", cf. *ibidem* § 29, p. 134 ss. (N. do A.)

tempo, do movimento, não é propriamente problematizada. A compreensão ontológica do ente puramente subsistente é aqui reduzida a um conceito, mas a determinação conceitual de tempo e lugar, etc., as definições, são reguladas, em seu ponto de partida e amplitude, unicamente pelo questionamento fundamental que na respectiva *ciência* é dirigido ao ente. Os conceitos fundamentais da ciência atual não contêm, nem já os "autênticos" conceitos ontológicos do ser do respectivo ente, nem podem estes ser simplesmente conquistados por uma "adequada" ampliação daqueles. Muito antes, devem ser conquistados os originários conceitos ontológicos antes de toda definição científica dos conceitos fundamentais, de tal modo que, a partir daqueles, se torne possível estimar de que maneira restritiva e, em cada caso, delimitadora a partir de um ponto de vista, os conceitos fundamentais das ciências atingem o ser, somente captável em conceitos puramente ontológicos. O "fato" das ciências, isto é, o conteúdo fático de compreensão do ser que elas necessariamente encerram, como qualquer comportamento para com o ente, não é nem instância fundadora para o *a priori*, nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível e motivadora orientação que aponta para a originária constituição ontológica, por exemplo, de história ou de natureza, orientação que ainda, por sua vez, deve permanecer submetida a constante crítica, que já recebeu os pontos que tem em mira da problemática fundamental de todo o questionamento do ser do ente.

Os possíveis graus e derivações da verdade ontológica no sentido mais amplo traem, ao mesmo tempo, a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda a verdade ôntica.[17] Desvelamento do ser é, porém, sempre, verdade do ser *do* ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser. Verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente em* seu ser e ao *ser do* ente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de ser e ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença. Se, entretanto, de outro lado, o elemento característico do ser-aí reside no fato de se relacionar com o ente compreendendo o ser, então *o* poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado a raiz de sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí.

Se se caracterizar todo o *comportamento* para com o ente como intencional, então a *intencionalidade* é somente possível *sobre o fundamento da transcendência,* mas ela não é nem idêntica a esta, nem ela mesma a possibilitação da transcendência.[18]

Até aqui se tratou de mostrar, em poucos passos, mas essenciais, que a essência da verdade deve ser procurada mais originariamente do que a tradicional determinação

[17] Quando hoje se toma em consideração "ontologia" e "ontológico" como clichê e nome para movimentos, então tais expressões são usadas com bastante superficialidade e com desconhecimento *de qualquer* problemática. É-se da opinião falsa de que ontologia como questionamento do ser do ente significa "postura" "realista" (ingênua ou crítica) em oposição a "idealista". Problemática ontológica tem tão pouco a ver com "realismo" que justamente Kant em e com seu questionamento *transcendental* pode realizar o primeiro passo decisivo para uma *expressa* fundamentação da ontologia, desde Platão e Aristóteles. Pelo fato de a gente se empenhar pela "realidade do mundo exterior" não se está ainda orientado ontologicamente. "Ontológico" — tomado no sentido popular-filosófico — significa, contudo — e nisto se revela sua desesperada confusão —, isto que muito antes deve ser chamado de ôntico, isto é, uma postura, que deixa o *ente* ser em si, o que e como ele é. Mas com isto não se levantou ainda nenhum *problema do ser,* e muito menos se conquistou assim o fundamento para a possibilidade de uma ontologia. (N. do A.)

[18] Cf. *ibidem,* § 69, p. 364 ss. e ainda p. 363, nota. (N. do A.)

dela, no sentido de uma propriedade da enunciação, quereria admitir. Se, porém, a essência do fundamento possui uma relação interna com a essência da verdade, então também o *problema* do fundamento somente pode residir lá, onde a essência da verdade haure sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento transforma-se no *problema da transcendência.*

E este entrelaçamento de verdade, fundamento, transcendência de uma unidade originária, então também o encadeamento dos respectivos problemas deve irromper à luz, em toda parte, onde a questão do "fundamento" — e seja apenas na forma de uma expressa discussão do princípio da razão — é abordada com mais decisão.

Já a passagem citada de Leibniz trai o parentesco entre problema do "fundamento" e problema do ser. *Verum esse* significa *inesse qua idem esse. Verum esse* — Ser *verdadeiro,* porém, significa ao mesmo tempo *ser* "na verdade" — *esse* simplesmente. Então, a idéia de ser em geral é interpretada por *inesse qua idem esse.* O que torna um *ens* um *ens* é a "identidade", a unidade bem entendida, que, enquanto simples, unifica originariamente e, neste unificar, simultaneamente individua. A unificação que originaria (antecipando) e simplesmente individua, que constitui a essência do ente enquanto tal, é, porém, a essência da "subjetividade" do *subjectum* (substancialidade da substância) monadologicamente entendida. A dedução leibniziana do *principium rationis* da essência da verdade proposicional revela, desta maneira, que tem por fundamento uma idéia bem determinada de ser em geral, a cuja luz somente é possível aquela "dedução". Apenas na metafísica de Kant mostra-se realmente a conexão entre "fundamento" e "ser". Não há dúvida que em seus escritos "críticos" se estaria praticamente inclinado a afirmar a falta de um tratamento expresso do "príncipio da razão"; a não ser que se faça valer a prova da segunda analogia como compensação para esta falta quase incompreensível. Mas Kant certamente discutiu o princípio da razão e, numa passagem excelente de sua *Crítica da Razão Pura,* sob o título de "Supremo princípio de todos os juízos sintéticos", dá notável indicação de investigações que ainda se deveriam realizar na metafísica.[19] Este princípio explica *o que em geral* — no âmbito e ao nível do questionamento ontológico de Kant — faz parte *do ser* do ente, que é acessível na experiência. Kant dá neste princípio uma definição real da verdade transcendental, isto é, determina sua possibilidade interna através da unidade do tempo, força da imaginação e "Eu penso".[20] O que Kant diz do princípio, vale, por sua vez, para seu próprio princípio supremo de todo conhecimento sintético, na medida em que nele se *oculta* o *problema* da conexão essencial de ser, verdade e fundamento. Uma questão que apenas disso pode ser derivada é, então, aquela que trata da relação originária de lógica formal e transcendental, respectivamente, o direito de uma tal distinção em geral.

A breve exposição da dedução leibniziana do princípio da razão, partindo da essência da verdade, tinha como meta elucidar a conexão do problema do fundamento com a questão da possibilidade interna da verdade ontológica, isto quer afinal dizer, com a questão *ainda* mais originária e, por conseguinte, ainda mais ampla da essência da transcendência. A *trancendência* é, assim, o âmbito em cujo seio o problema do fundamento deverá ser encontrado. Este âmbito deve agora ser exposto em suas linhas capitais.

[19] Cf. Heidegger, *Kant e o Problema da Metafísica,* 1929. (N. do A.)

[20] Cf. Kant, *Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a nova crítica da razão pura deverá tornar-se dispensável através da mais antiga,* 1790, consideração final sobre as três importantes características da metafísica do senhor von Leibniz. Cf. também a obra premiada sobre os progressos da metafísica, Parte I. (N. do A.)

2. A transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento

Uma observação terminológica preliminar regulará o uso da palavra "transcendência" e preparará a determinação do fenômeno com ela visado. Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente a ultrapassagem pode ser compreendida como uma "relação" que se estende "de" algo "para" algo. Da ultrapassagem faz, então, parte algo tal como *o horizonte em direção do qual* se realiza a ultrapassagem; isto é designado, o mais das vezes, inexatamente de "transcendente". E, finalmente, em cada ultrapassagem *algo* é transcendido. Estes momentos são tomados de um acontecer "espacial"; é a este que a expressão primeiramente visa.

A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento.* Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe "espacialmente", possui, entre outras possibilidades, também a de um "ultrapassar" um espaço, uma barreira física ou um precipício. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-"se"-no-espaço.

Se se escolhe, para o ente que sempre nós mesmos somos e que compreendemos como "ser-aí", a expressão "sujeito", então a transcendência designa a essência do sujeito, é a estrutura básica da subjetividade. O sujeito nunca existe antes como "sujeito", para então, *caso* subsistam objetos, *também* transcender; mas *ser*-sujeito quer dizer: ser ente na e como transcendência. O problema da transcendência nunca se pode expor de tal modo que se procure uma decisão se a transcendência pode convir ou não ao sujeito; muito antes a compreensão da transcendência já é a decisão sobre o fato se realmente temos em mente algo assim como a "subjetividade" ou se apenas tomamos em consideração como que um esqueleto de sujeito.

Muito pouco se ganha, num primeiro momento, pela caracterização da transcendência como estrutura fundamental da "subjetividade", para a penetração nesta constituição do ser-aí. Pelo contrário, como agora, de maneira geral, está propriamente desvalorizado o pressuposto expresso ou, o mais das vezes, não expresso de um conceito de sujeito, não se deixa também a transcendência determinar mais como "relação sujeito-objeto". Mas então o ser-aí transcendente (expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma "barreira" posta diante do sujeito, obrigando-o primeiro a permanecer dentro de si (imanência), nem um "precipício" que separa o sujeito do objeto. Os objetos — os entes objetivados — também não são, porém, aquilo *em direção do que* (horizonte) se dá a ultrapassagem. *O que* é ultrapassado é justamente unicamente *o ente mesmo,* e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, *também e justamente* o ente que é "ele mesmo" enquanto existe.

Na ultrapassagem o ser-aí primeiramente vem ao encontro daquele ente que *ele* é, ao encontro dele *como* ele "mesmo". A transcendência constitui a mesmidade (ipseida-

de).[21] Mas, novamente, não apenas a ela; a ultrapassagem sempre se refere também, ao mesmo tempo, ao ente que *não* é o ser-aí "mesmo"; mais exatamente: na ultrapassagem e através dela pode apenas distinguir-se e decidir-se, em meio ao ente, quem e como é um "mesmo" e o que não o é. Na medida, porém, em que o ser-aí existe como mesmo — e somente nesta medida — pode ele ter um comportamento (relacionar-"se") *para com* o ente, que, entretanto, deve ter sido ultrapassado antes disso. Ainda que sendo em meio ao ente e por ele cercado, o ser-aí enquanto existente já sempre ultrapassou a natureza.

O que, entretanto, do ente é cada vez ultrapassado num ser-aí, não se ajuntou simplesmente por acaso, mas o ente, seja determinado e articulado como for em cada caso, já está sempre previamente ultrapassado em direção de uma totalidade. Esta poderá permanecer desconhecida como tal, na ultrapassagem, ainda que sempre — por razões que agora não se podem discutir — seja interpretada a partir do ente e, na maioria das vezes, a partir de uma área que mais se impõe do mesmo, sendo, por isso, ao menos conhecida como totalidade.

A ultrapassagem acontece em totalidade e nunca apenas às vezes e às vezes não, aproximadamente como, se porventura, consistisse unicamente e, antes de tudo, numa captação teorética dos objetos. Antes com o fato do ser-aí a ultrapassagem já sempre está aí.

Se, entretanto, *não* está aí o ente *em direção do qual* acontece a ultrapassagem, como deve então ser determinado este "horizonte" *(Woraufhin);* mais, como deve, em última análise, ser procurado? Nós designamos aquilo *em direção do qual* (horizonte) o ser-aí como tal transcende, o *mundo,* e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo.* Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental.* Com este término é denominado tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade. E somente por causa disso pode também a clarificação e interpretação da transcendência ser chamada uma exposição "transcendental". O que, na verdade, quer dizer "transcendental" não deve agora ser tomado de uma filosofia a que se atribui o (elemento) "transcendental" como "ponto de vista" até porventura "gnosiológico". Isto não exclui a constatação de que precisamente Kant reconheceu o (elemento) "transcendental" como o problema da interna possibilidade de ontologia em geral, ainda que para ele o "transcendental" tenha ainda essencialmente significação "crítica". O transcendental se refere, para Kant, à "possibilidade" (o possibilitante) daquele conhecimento que *não sem razão* "sobrevoa" a experiência, isto é, que não é "transcendente", mas é a experiência mesma. O transcendental dá, desta maneira, a delimitação essencial (definição), que, ainda que restritiva, é, contudo, através disto, ao mesmo tempo positiva, do não transcendente, isto é, do conhecimento ôntico possível ao homem enquanto tal. Uma concepção mais radical e universal da essência da transcendência é então necessa-

[21] *Selbst, Selbstheit:* traduzo-os por *mesmo* e *mesmidade.* Ambos os termos referem-se aqui à identidade pessoal. Em outros textos o filósofo fala de *"das Selbe",* que significa o *mesmo* referido à identidade em geral (ver a conferência "O Princípio da Identidade", Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1971). Um mal-entendido não é possível no presente trabalho. Temos no vernáculo *ipseidade* que corresponde a *Selbstheit;* e *ipseísmo* como identidade própria. Decido-me, no entanto, pela uniformização baseado num fato etimológico. *Mesmo* e *mesmidade* originam-se do latim vulgar *metipsimu,* superlativo de *metipse,* resultante da combinação do demonstrativo *ipse,* mesmo, com a partícula *met.* De um lado, portanto, têm origem semelhante a de ipseidade e ipseísmo, levando, de outro lado, a vantagem de vir de um superlativo, devendo ser justamente considerada superlativa a identidade pessoal em face do princípio geral da identidade. (N. do T.)

riamente acompanhada por uma elaboração mais originária da idéia da ontologia e, por conseguinte, da metafísica.

A expressão "ser-no-mundo" que caracteriza a transcendência nomeia um "estado de coisas" e, na verdade, um que aparentemente se compreende com facilidade. Contudo, o que com isto é visado depende da condição de o conceito de *mundo* ser tomado num sentido pré-filosófico vulgar ou num sentido transcendental. A análise de uma dupla significação do discurso sobre o ser-no-mundo pode esclarecer isto.

Transcendência, concebida como ser-no-mundo, quer atribuir-se ao ser-aí humano. Isto é, porém, afinal o mais trivial e o mais vazio que se deixa enunciar: o ser-aí também aparece entre os outros entes e é por isso também encontrável. Transcendência significa então: fazer parte do resto do ente que já subsiste puramente ou que respectivamente pode ser multiplicado continuamente até o ilimitado. Mundo é, então, a expressão que resume tudo o que é, a totalidade, como unidade que determina o "tudo" como uma reunião e nada mais além. Se se toma como base para o discurso sobre o ser-no-mundo este conceito de mundo, então, sem dúvida, a "transcendência" deve ser atribuída a *cada* ente *como puramente subsistente. Puramente subsistente,* isto é, o que ocorre entre outras coisas, *"está no mundo".* Se "transcendente" não diz nada mais que "fazendo parte dos restantes entes", então é evidentemente impossível predicar a transcendência como constituição essencial *característica* do *ser-aí* humano. A proposição: da essência do ser-aí humano faz parte o ser-no-mundo é então mesmo evidentemente falsa. Pois não é essencialmente necessário que entes como o ser-aí humano existam faticamente. É claro que pode *não* ser.

Se, no entanto, por outro lado, o ser-no-mundo é predicado do ser-aí com razão e exclusividade, e em verdade como constituição fundamental, então esta expressão não pode ter a significação acima citada. Então mundo também significa algo diferente que a totalidade do ente subsistente, que por acaso subsiste.

Predicar do ser-aí o ser-no-mundo como constituição fundamental significa enunciar algo sobre sua essência (sua mais própria possibilidade interna enquanto ser-aí). Neste caso *não* se pode justamente considerar-se como instância orientadora *se e qual* ser-aí, agora justamente, existe faticamente ou não. O discurso que trata do ser-no-mundo não é uma verificação da ocorrência fática de ser-aí; é, aliás, de maneira alguma, uma enunciação ôntica. Ela se refere a um estado de coisas essencial *(Wesensverhalt)* que determina o ser-aí em geral e tem como conseqüência o caráter de uma tese ontológica. Por conseguinte, importa: o ser-aí não é um ser-no-mundo pelo fato de, e apenas pelo fato de, existir faticamente; mas, pelo contrário, somente *pode ser* como existente, isto é, como ser-aí, *porque* sua constituição essencial reside no ser-no-mundo.

A proposição: o ser-aí fático está num mundo (ocorre entre outros entes) se trai como uma tautologia que nada diz. A enunciação: faz parte da essência do ser-aí o fato de estar no mundo (de também ocorrer "ao lado" de outros entes) se mostra falsa. A tese: da essência do ser-aí como tal faz parte o ser-no-mundo contém o *problema* de transcendência.

A tese é originária e simples. Disto não segue a facilidade de sua revelação, ainda que o ser-no-mundo somente possa — sempre apenas num *único projeto* com diferentes graus de transparência — ser elevado ao nível de uma compreensão preparatória a ser novamente (em verdade sempre relativamente) complementada conceitualmente.

Com a caracterização de ser-no-mundo realizada até agora, a transcendência do ser-aí foi determinada apenas defensivamente. Da transcendência faz parte mundo, como o horizonte em direção do qual acontece a ultrapassagem. O problema positivo do que se

deve entender por mundo, de como se deve determinar a "referência" do ser-aí ao mundo, isto é, de como deve ser compreendido o ser-no-mundo como constituição do ser-aí originariamente unida, tudo isto somente será analisado por nós naquela direção e nos limites que são exigidos pelo problema do fundamento que nos orienta. Com esta intenção tentaremos uma interpretação do *fenômeno do mundo,* que deverá ser de utilidade para a clarificação da transcendência como tal.

Para nos orientarmos na análise deste fenômeno transcendental do mundo, vamos antecipar uma caracterização, sem dúvida necessariamente incompleta, das principais significações que se impõem na história do conceito de mundo. No caso de tais conceitos elementares, não é a significação vulgar, o mais das vezes, a originária e essencial. Esta última é sempre de novo encoberta e somente chega a ser conceituada com muito esforço e assaz raramente.

Já nos decisivos começos da filosofia antiga se mostra algo essencial.[22] *Kósmos* não quer dizer este ou aquele ente mesmo que irrompe e se impõe com insistência, nem quer dizer também tudo isto reunido; mas significa "estado", isto é, o *como,* em que o ente, e em verdade, *na totalidade,* é. *Kósmos hoũtos* não designa, por isso, este âmbito de entes em contraste com outro, mas este mundo dos entes à diferença de um outro mundo *do mesmo* ente, o *eón* mesmo *katà kósmon.*[23] O mundo enquanto este "como em sua totalidade" já está na base de toda possível divisão do ente; esta não destrói o mundo, mas sempre dele *carece.* Aquilo que está *en tõ heni kósmo*[24] não o formou primeiramente por um processo de aglomeração, mas é dominado prévia e inteiramente pelo mundo. Heráclito reconhece um outro rasgo essencial do *kósmos:*[25] *hó Herakleitós phesi toĩs egregorósin héna kaì kósmon eĩnai, tõn dè koimoménon hékaston eis ídion apostréphesthai.* "Aos despertos pertence um mundo comum; cada um dos que dormem, no entanto, volta-se para seu próprio mundo." Aqui o mundo está posto em relação com modos fundamentais em que o ser-aí humano existe faticamente. Na vigília o ente se mostra num *como* sempre uníssono, em geral acessível a cada um. No sono o mundo do ente é exclusivamente individuado para cada ente em particular.

Estas breves indicações tornaram visíveis vários aspectos: 1. Modo quer dizer, muito antes, um *como do ser* do ente, que o próprio ente. 2. Este *como* determina o ente *em sua totalidade.* É, em última análise, a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida. 3. Este *como* em sua totalidade é, de certa maneira, *prévio.* 4. Este *como* prévio, em sua totalidade, é ele mesmo *relativo* ao *ser-aí* humano. O mudo, por conseguinte, pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, também o ser-aí, em sua totalidade.

Por mais certo que seja o resumo que se possa fazer desta compreensão, sem dúvida, ainda pouco explícita e crepuscular, do *kósmos* nos significados acima mencionados, tão inegável é também que esta palavra nomeia muitas vezes apenas o ente mesmo que se experimenta no tal *como.*

Não é, porém, nenhum acaso que no contexto da nova compreensão ôntica da existência que irrompeu no cristianismo, se radicalizasse e esclarecesse a relação de *kósmos* e ser-aí humano e com isto o conceito de mundo em geral. A relação é experimentada tão originariamente, que *kósmos* passa a ser usado, de agora em diante, diretamente como

[22] Cf. K. Reinhardt, *Parmênides e a Hist. da Filos. Grega,* 1916, p. 174 ss. e 216, nota. (N. do A.)
[23] Cf. Diels, *Fragmentos dos Pré-socráticos:* Melissos, Fragm. 7; Parmênides, Fragm. 2. (N. do A.)
[24] *Ibidem,* Anaxágoras, Fragm. 8. (N. do A.)
[25] *Ibidem,* Heráclito, Fragm. 89. (N. do A.)

expressão para um determinado modo fundamental de ser da existência humana. *Kósmos hoũtos* significa em Paulo (vide 1. *Coríntios* e *Gálatas)* não apenas e não primariamente o estado do "cósmico", mas o estado e a situação do *homem,* a espécie de sua postura *diante do* cosmos, seu modo de apreciar os bens. *Kósmos* é o ser-homem no *como* de uma mentalidade afastada de Deus *(he sophía toũ kósmou). Kósmos hoũtos* designa o ser-aí humano, numa determinada existência "histórica" que se distingue de uma outra que já está despontando *(aiòn ho méllon).* Com inusitada freqüência — sobretudo, em comparação com os sinóticos —, usa o *Evangelho de São João*[26] o conceito de *kósmos,* e ao mesmo tempo em um sentido bem central. Mundo caracteriza a forma fundamental de afastamento de Deus do ser-aí humano, o *caráter do ser-homem* simplesmente. De acordo com isto, é então mundo um nome que designa de maneira geral todos os homens juntos, sem distinção entre sábios e tolos, justos e pecadores, judeus e pagãos. O significado central deste conceito de mundo, absolutamente antropológico, chega a expressar-se no fato de funcionar como conceito antônimo da filiação divina de Jesus, a qual é compreendida como Vida *(zoé),* Verdade *(alétheia)* e Luz *(phõs).*[27]

Esta carga semântica de *kósmos* que se inicia no Novo Testamento, mostra-se então de maneira inconfundível, por exemplo, em Agostinho e Tomás de Aquino. De um lado, significa *mundus,* segundo Agostinho, a totalidade do que foi criado. Mas com a mesma freqüência *mundus* está em lugar de *mundi habitatores.* Este termo tem, por sua vez, o específico sentido existencial de *dilectores mundi, impii, carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum Deo sunt.*[28] Agostinho deve ter tirado este conceito de mundo, que então co-determinou a história espiritual do ocidente, tanto de Paulo como do *Evangelho de São João.* Para prova disto sirva a seguinte passagem extraída do *Tractatus in Joannis Evangelium.* Agostinho dá à passagem de São João (prólogo) 1,10 *en tõ kósmo ẽn, kaì ho kósmos di'autoũ egéneto, kaì to kósmos autòn ouk égno,* uma interpretação de *mundus* em que demonstra que o uso *duas vezes repetido* de *mundus,* em *"mundus per ipsum factus est"* e *"mundus eum non cognovit",* é feito com *duplo sentido.* No primeiro significado mundo designa *ens creatum.* A segunda significação de *mundus* quer dizer o *habitare corde in mundo* como *amare mundum,* o que é igual a *non cognoscere Deum.*

No contexto o teor é o seguinte: *Quid est,* mundus factus est per ipsum? *Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur.* Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. *Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem*

[26] No que se refere às passagens do *Evangelho de São João,* cf. o escorço sobre os *kósmos,* em W. Bauer, *O Evangelho de São João* (Manual de Lietzmann, sobre o Novo Testamento, 6), segunda edição totalmente reelaborada, 1925, p. 18. — Para a interpretação teológica ver a excelente exposição de A. Schlatter, *A teologia do Novo Testamento,* Parte II, 1910, p. 114 ss. (N. do A.)

[27] Como grande parte das análises teológicas, também as referências ao *Evangelho de São João* resultarão da época em que Heidegger trabalhou na Universidade de Marburgo (1923-28). O filósofo se viu alí envolvido pelo clima de tormentosos debates filosófico-teológicos; de um lado, vinha declinando a estrela do neokantismo e, de outro, nascia a teologia hermenêutica e dialética. Heidegger marcou profundamente as teorias de interpretação (exegese) teológica dos anos 20 na Alemanha. A parcial transposição das categorias existenciais de *Ser e Tempo* para a exegese bíblica e interpretação da existência cristã, que foi realizada por Bultmann, constitui uma das provas. Sabe-se hoje que a forma original de *Ser e Tempo* foi uma conferência pronunciada diante dos teólogos de Marburgo em 1924. Heidegger e Bultmann encontravam-se freqüentes vezes nos fins de semana, para interpretar o Novo Testamento, principalmente o *Evangelho de São João.* A estas discussões remontarão certamente parte das referências, às vezes polêmicas, que em suas obras se repetem sobre temas bíblico-teológicos. (N. do T.)

[28] Agostinho, *Opera (Migne),* tomo IV. 1842. (N. do A.)

suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.[29]

Mundo significa, por conseguinte: o ente em sua totalidade e, na verdade, enquanto o decisivo *como*, de acordo com qual o ser-aí humano se manifesta ao ente e com ele se relaciona. Do mesmo modo Tomás de Aquino usa *mundus* uma vez com a significação igual à *universum, universitas creaturarum;* mas, ao lado disto, também com o significado de *saeculum* (mentalidade mundana) *quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis)* é aqui antônimo de *spiritualis.*[30]

Sem nos determos no conceito de mundo em Leibniz, lembremos a determinação de mundo da metafísica escolástica. Baumgarten define: *mundus (universum, pan) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.*[31] Mundo é aqui identificado com a totalidade do que subsiste, e, na verdade, no sentido de *ens creatum.* Isto, porém, diz: a concepção da noção de mundo depende da compreensão e da possibilidade das provas da existência de Deus. Isto se torna particularmente claro em Chr. A. Crusius, que define assim o conceito de um mundo: "um *mundo* significa uma real junção de coisas finitas, a qual, por sua vez, não é novamente uma parte de outra, da qual faria parte por meio de uma real junção".[32] O mundo é, por conseguinte, oposto a Deus mesmo. Mas ele também é distinto de uma "criatura *individual*", e não menos de *"múltiplas criaturas que são ao mesmo tempo" e que não possuem nenhum* "encadeamento"; e finalmente distingue-se também o mundo de um tal conceito compreensivo de criaturas "que é *apenas uma parte* de um outro com o qual está em encadeamento real".[33]

O que, porém, constitui as determinações essenciais de um tal mundo deve poder derivar-se de uma dupla fonte. Em cada mundo deve, de um lado, subsistir "aquilo que decorre da essência geral das coisas". De outro, tudo aquilo que "se reconhece como necessário na posição de certas criaturas, a partir das propriedades essenciais de Deus".[34] Por isso também a "doutrina do mundo" é, no conjunto da metafísica, posta após a ontologia (a doutrina da essência e das distinções mais gerais das coisas em geral) e a "teologia natural teorética". Mundo é, por conseguinte, o nome que exprime a região da suprema unidade encadeada da totalidade do ente criado.

Se, desta maneira, o conceito de mundo faz o papel de uma noção fundamental da metafísica (da cosmologia racional como disciplina da *metaphysica specialis),* e se a *Crítica da Razão Pura* de Kant, porém, expõe uma fundamentação da metafísica em sua totalidade,[35] então deve, aqui, o problema do conceito de mundo receber uma forma modificada, correspondente à transformação da idéia da metafísica. Sobre isto exige-se,

[29] *Tract.*, II, cap. 1, n. 11, tomo III, 1393. (N. do A.)

[30] Cf., p. ex. *Suma Teológica* II², qu. CLXXXVIII, a 2, ad. 3: *dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.* (N. do A.)

[31] *Metafísica*, ed. II, 1743, § 354, p. 87. (N. do A.)

[32] Esboço das necessárias verdades da razão, na medida em que se contrapõem às contingentes. Leipzig, 1745, § 350, p. 657. (N. do A.)

[33] *Ibidem*, § 349, p. 654 ss. (N. do A.)

[34] *Ibidem*, § 348, p. 653. (N. do A.)

[35] Cf. sobre isto: *Kant e o Problema da Metafísica*, 1929. (N. do A.)

porém, tanto mais, uma indicação ainda que, sem dúvida, muito breve, quando mais certo é que irrompe, ao lado da significação "cosmológica" de "mundo", na antropologia de Kant, novamente a significação existencial, liberta, é claro, da específica coloração cristã.

Já na *Dissertação de 1770,* onde a caracterização introdutória do conceito de mundo em parte ainda se move inteiramente no roteiro da tradicional metafísica ôntica, toca Kant numa dificuldade que se esconde no conceito de mundo, que mais tarde, na *Crítica da Razão Pura,* toma a gravidade e amplidão de um problema central. Kant inicia a análise do conceito de mundo na *Dissertação* com uma determinação formal daquilo que se compreende com "mundo": mundo como "termo" está essencialmente referido à "síntese": *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae est totum, h.e.* Simplici, *ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i.e.* Mundo.[36] No § 2 determina o filósofo aqueles "momentos" que são essenciais para uma definição do conceito de mundo: 1. Materia *(in sensu transcendentali) h.e.* partes, *quae hic summuntur esse* substantiae. 2. Forma, *quae consistit in substantiarum* coordinatione, *non subordinatione.* 3. Universitas, *quae est omnitudo compartium* absoluta. Com relação a este terceiro momento nota Kant: Totalitas *haec absoluta, quamquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur.*

Esta "cruz" pesa o decênio seguinte sobre Kant; pois, a *Crítica da Razão Pura* torna-se justamente esta *universitas mundi* problema e sob vários aspectos. Trata-se de aclarar: 1. *A que (Worauf)* se refere a totalidade representada sob o nome "mundo", respectivamente, a que pode ela unicamente referir-se? 2. *O que,* de acordo com isto, é representado no conceito de mundo? 3. Que *caráter* possui este *representar* de tal totalidade, isto é, qual é a estrutura conceitual do *conceito* de mundo como tal?

As respostas de Kant a estas questões, por ele não formuladas tão expressamente, trazem consigo uma absoluta modificação do problema do mundo. Não há dúvida que também para o conceito de mundo de Kant se mantém o fato de que a totalidade nele representada se refere às coisas *finitas* subsistentes. Mas esta relação com a finitude, tão essencial para o conteúdo do conceito de mundo, recebe um novo sentido. A finitude das coisas puramente subsistentes não é determinada pela via de uma demonstração ôntica de seu ser-criado por Deus, mas é explicada levando em conta o fato de que e em que medida as coisas são objeto possível para um conhecimento finito, isto é, para um tal conhecimento, que deve primeiramente deixar-se *dá*-las enquanto já subsistentes. Este ente mesmo, dependente sob o ponto de vista de sua acessibilidade, de uma passiva receptividade (intuição finita), designa Kant como "fenômenos", isto é, "coisas em sua aparição". Todavia, *o mesmo ente,* entendido como possível "objeto" de uma intuição, absoluta, isto é, criadora, ele o chama "coisa em si". A unidade do complexo de fenômenos, isto é, a constituição ontológica do ente acessível ao conhecimento finito, é determinada pelos princípios ontológicos, isto quer dizer, pelo sistema dos conhecimentos sintéticos *a priori.*[37] O conteúdo objetivo representado *a priori* nestes "princípios sintéticos", sua "realidade" no sentido antigo, justamente retido por Kant, de coisidade, se pode apresentar, sem a experiência, intuitivamente a partir dos objetos, isto é, a partir daquilo que é necessariamente intuído *a priori* com eles, a partir da pura intuição do "tempo". Sua rea-

[36] *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* Sectio I, *De notione mundi generatim,* §§ 1, 2. (N. do A.)

[37] Ver o ensaio do Tradutor *A Finitude na Revolução Kantiana, in* Revista Brasileira de Filosofia, Volume XX (1970), pp. 515-526. (N. do T.)

lidade é uma realidade objetiva, representável a partir dos objetos. Não obstante, é a *unidade dos fenômenos,* já que necessariamente dependente de um dar-se faticamente contingente, sempre *condicionada* e fundamentalmente imperfeita. Se agora esta unidade da multiplicidade dos fenômenos for representada como perfeita, então surge a representação de um conceito compreensivo, cujo conteúdo (realidade) não se deixa projetar numa imagem, isto é, em algo intuível. A representação é "transcendente". Na medida, porém, em que esta representação de uma perfeição é, contudo, *a priori* necessária, possui ela, ainda que transcendente, no entanto, *realidade transcendental.* As representações deste caráter Kant denomina *"idéias".* Ela "contém uma certa perfeição a que não tem acesso nenhum conhecimento empírico possível, e a razão persegue com isto apenas uma unidade sistemática, da qual procura aproximar a unidade empírica possível, sem jamais poder atingi-la de maneira completa".[38] "Eu, porém, entendo por sistema a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia. Esta é conceito racional da forma de um todo."[39] Esta unidade e totalidade representada nas idéias não pode também nunca, porque "jamais pode ser projetada na imagem",[40] referir-se imediatamente a algo intuível. Ela concerne, por conseguinte, enquanto unidade superior, sempre apenas à unidade da síntese do entendimento. Mas estas idéias "não são inventadas arbitrariamente, mas impostas pela natureza da razão mesma e se referem, portanto, necessariamente a todo o uso do entendimento".[41] Como puros conceitos do entendimento, elas não brotam da reflexão do entendimento, ainda sempre referido ao que é dado, mas emergem do puro procedimento da razão enquanto conclusiva. Kant denomina, por isso, as idéias, à diferença dos conceitos "refletidos" do entendimento, conceitos "obtidos por conclusão".[42] No procedimento conclusivo, porém, a razão visa a conquistar o incondicionado para as condições. As idéias, como puros conceitos racionais da totalidade, são, por isso, representações do incondicionado. "Portanto, o conceito transcendental da razão não é outro senão aquele da *totalidade das* condições para um condicionado dado. Pelo fato de o *incondicionado* poder unicamente tornar possível a totalidade das condições, e vice-versa, a totalidade das condições ser sempre, ela mesma, incondicionada, pode um puro conceito da razão como tal ser explicado pelo conceito incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado."[43]

Idéias são como representações da totalidade incondicionada de um âmbito do ente, representações necessárias. Na medida em que é possível uma tríplice relação das representações com algo, com o sujeito e com o objeto e com este novamente de duas maneiras, de maneira finita (fenômenos) e de maneira absoluta (coisa em si), surgem três classes de idéias, com as quais se deixam harmonizar as três disciplinas da *metaphysica specialis* da tradição. A idéia de mundo é, de acordo com isto, aquela em que é representada *a priori* a totalidade absoluta dos objetos acessíveis no conhecimento finito. Mundo designa, por conseguinte, tanto "conjunto de todos os fenômenos"[44] como "conjunto de todos os objetos da experiência possível".[45] Denomina todas as idéias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese por fenômenos, "conceitos

[38] Cf. *Crítica da Razão Pura,* A 568, B 596. (N. do A.)
[39] *Ibidem,* A 832, B 860. (N. do A.)
[40] *Ibidem,* A 328,, A 328, B 384. (N. do A.)
[41] *Ibidem,* A 327, B 384. (N. do A.)
[42] *Ibidem,* A 310, B 367; ainda A 333, B 390. (N. do A.)
[43] *Ibidem,* A 322, B 379. — Quanto à integração da "idéia", como uma determinada "espécie de representação" na "escala" das representações, cf. *ibidem,* A 320, B 376 e ss. (N. do A.)
[44] *Ibidem,* A 334, B 391. (N. do A.)
[45] *Que significa: orientar-se no pensamento?,* 1786. *Obras Completas* (Cassirer), IV, p. 355. (N. do A.)

de mundo".[46] Mas pelo fato de o ente acessível ao conhecimento finito poder ser considerado ontologicamente, tanto sob o ponto de vista de sua qüididade *(essentia)* como sob o ponto de vista de sua existência *(existentia)* ou, de acordo com a formulação kantiana desta diferença, segundo a qual ele também divide as categorias e princípios da analítica transcendental, "matematicamente" e "dinamicamente",[47] surge como resultado uma divisão de conceitos de mundo em matemáticos e dinâmicos. Os conceitos de mundo matemáticos são os conceitos de mundo "em sentido estrito", à diferença dos dinâmicos, que o filósofo também denomina "conceitos transcendentais da natureza".[48] Contudo, Kant acha "muito conveniente" denominar estas idéias "em conjunto" conceitos de mundo, "porque com mundo se entende o conceito compreensivo de todos os fenômenos, e nossas idéias também se dirigem somente ao incondicionado sob os fenômenos"; em parte também porque a palavra "mundo" significa, no entendimento transcendental, a absoluta totalidade do conjunto das coisas existentes, e porque nós dirigimos nossa atenção unicamente para a perfeição da síntese (ainda que propriamente apenas no regresso às condições).[49]

Nesta nota, vem à luz não apenas a conexão do conceito kantiano de mundo com a metafísica tradicional, mas, com a mesma clareza, a transformação realizada na *Crítica da Razão Pura,* isto é, a originária interpretação ontológica do conceito de mundo, que agora, em resposta breve às questões acima colocadas, pode ser assim caracterizada: 1. O conceito de mundo não é um encadeamento ôntico das coisas em si, mas um conceito compreensivo transcendental (ontológico) das coisas como fenômenos. 2. No conceito de mundo não é apresentada uma "coordenação" das substâncias, mas justamente uma subordinação, e, a saber, "a série ascendente" das condições da síntese para o incondicionado. 3. O conceito de mundo não é uma representação "racional" indeterminada em sua conceitualidade, mas determinado como idéia, isto é, como puro conceito sintético da razão e distinto dos conceitos do entendimento.

E, desta maneira, é tirado do conceito de *mundus* agora também o caráter de *universitas* (totalidade), que antigamente lhe era atribuído, e reservado para uma classe ainda mais alta de idéias transcendentais, para as quais o conceito de mundo mesmo possui uma indicação e que Kant denomina de "ideal transcendental".[50]

Neste lugar, é preciso renunciar a uma interpretação deste momento supremo da metafísica especulativa de Kant. Somente uma coisa deve ser lembrada, para pôr, com mais clareza, em relevo, o caráter essencial de mundo, a finitude.

Como idéia é o conceito de mundo a representação de uma totalidade *incondicionada.* Contudo, não representa ele simples e "propriamente" o incondicionado, na medida em que a totalidade nele pensada, o objeto possível do conhecimento *finito,* permanece referida a fenômenos. Mundo como idéia é, na verdade, transcendente, *ultrapassa* os

[46] *Crítica da Razão Pura,* A 407 ss., B 434. (N. do A.)

[47] "Na aplicação dos conceitos puros do entendimento à experiência possível, é o uso de sua síntese, ou *matemático* ou *dinâmico:* pois eles se dirigem em parte à *intuição,* em parte à *existência* de um fenômeno em geral." *Ibidem,* A 160, B 199. — No que diz respeito à correspondente distinção dos "princípios", diz Kant: "Deve-se, entretanto, notar que não tenho diante de meus olhos, aqui, tampouco os princípios da matemática, num caso, quanto os princípios da dinâmica geral (física) no outro, mas apenas os princípios do puro entendimento em sua relação com o sentido interno (sem distinção das representações nele dadas), dos quais aqueles, reunidos, recebem sua possibilidade. Denomino-os, portanto, levando mais em consideração sua aplicação que seu conteúdo. . ." *Ibidem,* A 162, B 302. — Cf., justamente no que respeita a uma problemática mais radical do conceito de mundo e do ente em sua totalidade, a diferença entre o sublime-matemático e o sublime-dinâmico. *Crítica da Força do Juízo,* particularmente § 28. (N. do A.)

[48] *Ibidem,* A 419 ss., B 446 ss. (N. do A.)

[49] *Ibidem.* (N. do A.)

[50] *Ibidem,* A 572, B 600, nota. (N. do A.)

fenômenos, mas de tal maneira que como totalidade *deles* é a eles *retroreferido*. Transcendência, no sentido kantiano do ultrapassar da experiência é, porém, ambígua. De um lado, pode significar: ultrapassar, *em meio* à experiência, aquilo que *nela* é dado como tal, a multiplicidade dos fenômenos. Isto vale da representação "mundo". De outro lado, porém, transcendência significa: sair *da* experiência como conhecimento finito em geral e representar a possível totalidade de todas as coisas como "objeto" do *intuitus originarius*. Nesta transcendência emerge o ideal transcendental, em face do qual mundo representa uma restrição e torna-se expressão do conhecimento finito *humano* em sua totalidade. O conceito de mundo está como que *entre* a "possibilidade da experiência" e o "ideal transcendental" e significa assim, em seu núcleo, a totalidade da finitude do ser *humano*.

A partir daqui se descerra o véu para a segunda significação especificamente existencial que em Kant recebe o conceito de mundo ao lado do "cosmológico".

"O objeto mais importante no mundo, a que o homem pode aplicar todos os progressos na cultura, é o *homem*, porque ele é seu próprio fim último. — Conhecê-lo, portanto, como habitante da terra, dotado de razão segundo sua espécie, merece ser particularmente chamado *conhecimento do mundo*, ainda que apenas constitua uma parte dos seres terrestres." [51] Conhecimento do *homem*, e isto, precisamente, sob o ponto de vista "daquilo, que *ele* como ser que age com liberdade, faz de si ou pode e deve fazer", portanto, *precisamente não* o conhecimento do homem sob o ponto de vista "fisiológico", é aqui denominado conhecimento do *mundo*. Conhecimento significa o mesmo que *antropologia* pragmática (ciência do homem). "Uma tal antropologia, considerada como *conhecimento do mundo* . . . , não é propriamente ainda então denominada de *pragmática*, quando contém um conhecimento ampliado das coisas no mundo, por exemplo, dos animais, plantas e minerais em diversos países e climas, mas quando contém conhecimento do homem como *cidadão do mundo*."[52]

O fato de "mundo" significar justamente a existência do homem no convívio histórico e não como fenômeno cósmico, como espécie e ser vivo, torna-se ainda particularmente claro a partir das expressões que Kant aduz para a clarificação deste conceito existencial do mundo: "Conhecer mundo" e "possuir mundo". Ambas as expressões significam, ainda que ambas visem à existência do homem, algo diferente, "enquanto um (o que conhece o mundo) apenas *compreende* o jogo a que assistiu, o outro, porém, *tomou parte do jogo*". [53] Mundo é aqui o nome para o jogo do ser-aí, cotidiano, para este mesmo.

De acordo com isto distingue Kant a "sabedoria do mundo" da "sabedoria privada". A primeira é habilidade de um homem para influenciar outros, para usá-los para seus "propósitos". [54] Ademais: "Pragmaticamente uma história está redigida quando torna *sábio*, isto é, quando instrui o mundo, como pode procurar sua vantagem melhor ou ao menos tão bem como o mundo que o precedeu". [55]

[51] *Antropologia redigida sob o ponto de vista pragmático*, 1800, segunda edição, prefácio. *Obras Completas* (Cassirer), VIII, p. 3. (N. do A.)

[52] *Ibidem*, p. 4. (N. do A.)

[53] *Ibidem*. "Um homem do mundo é companheiro no grande jogo da vida" — *"Homem do mundo* quer dizer saber das relações com outros homens e o que está acontecendo na vida humana." *"Ter mundo* quer dizer ter máximas e imitar grandes modelos. Vem do francês. Alcança-se o fim através da *conduite*, costumes, trato, etc." Preleções sobre antropologia. Cf. *As principais preleções filosóficas de I. Kant*. Conforme os recém-encontrados cadernos do Conde Heinrich zu Dohnawunderlacken. Editados por A. Kowalewski, 1924, p. 71. (N. do A.)

[54] Cf. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Obras Completas* (Cassirer), IV, p. 273, nota. (N. do A.)

[55] *Ibidem*, p. 274, nota. (N. do A.)

Deste "conhecimento do mundo" no sentido de uma "experiência da vida" e da compreensão da existência, distingue Kant o "saber da escola".[56] Usando como fio condutor esta distinção, desenvolve o filósofo então o conceito de filosofia segundo o "conceito de escola" e segundo o "conceito de mundo".[57] Filosofia no sentido escolástico permanece objeto do puro "artista da razão". Filosofia segundo o conceito de mundo é a meta do "mestre no ideal", isto é, daquele que visa ao "homem divino em nós".[58] "Conceito de mundo significa aqui aquele que se refere àquilo que a cada um necessariamente interessa."[59]

Mundo é, em tudo isto, a denominação para o ser-aí humano no núcleo de sua essência. Este conceito de mundo corresponde perfeitamente ao conceito existencial de mundo de Agostinho, só que perdeu a valoração especificamente cristã do ser-aí "mundano", de *amatores mundi,* e mundo passou a significar positivamente os "camaradas de jogo" no jogo da vida.

O significado *existencial* de conceito de mundo que por último foi extraído de Kant é, então, atestado pela expressão que surgiu na época posterior *"Visão de mundo".*[60] Mas também fórmulas como "homem do mundo", "mundo elegante", mostram uma significação semelhante de conceito de mundo. "Mundo" não é também simplesmente uma expressão para uma região (ontológica) que designa a comunidade de homens à diferença da totalidade das coisas da natureza, mas mundo significa justamente os homens *em suas relações* com o ente em sua totalidade, isto é, do "mundo elegante" fazem também parte, por exemplo, os hotéis e os *studs.*

É, por conseguinte, enganoso recorrer à expressão mundo, quer como caracterização da totalidade das coisas da natureza (conceito natural de mundo), quer como nome para a comunidade dos homens (conceito pessoal de mundo).[61] Muito antes, a

[56] Cf. as preleções sobre antropologia que citamos, p. 72. (N. do A.)

[57] *Crítica da Razão Pura,* A 839, B 867 — Cf. também *Lógica* (ed. por G. B. Jäsche), Introdução, Seções III. (N. do A.)

[58] *Ibidem,* A 569, B 597. (N. do A.)

[59] *Ibidem,* A 840, B 868, nota. (N. do A.)

[60] As questões: 1. Em que medida faz parte da essência do ser-aí, como ser-no-mundo, algo tal como "visão de mundo"? 2. De que modo deve, tendo presente a transcendência do ser-aí, ser delimitada a essência da visão de mundo em geral e fundamentada em sua possibilidade interna? 3. Como se relaciona, de acordo com seu caráter transcendental, a visão de mundo com a filosofia? — não podem ser aqui elaboradas, nem mesmo respondidas. (N. do A.)

[61] Se porventura se identifica a conexão ôntica das coisas de uso, do utensílio, com o mundo e se se explicita o ser-no-mundo como trato com as coisas de uso, então certamente fica sem perspectiva uma compreensão da transcendência como ser-no-mundo, no sentido de uma "constituição fundamental do ser-aí".
Pelo contrário, a estrutura do ente "mundano ambiente" — na medida em que está descoberto como utensílio — tem, para uma *primeira caracterização* do fenômeno do mundo, a vantagem de servir de transição para a análise deste fenômeno e de preparar o problema transcendental do mundo. Isto é também a *única* e, na articulação e disposição dos §§ 14-24 de *Ser e Tempo* com suficiente clareza apontada, intenção da análise do mundo ambiente; esta análise permanece no todo e tendo em vista a *meta condutora,* de importância secundária.
Se, porém, falta aparentemente a natureza na analítica do ser-aí assim orientada — não apenas a natureza como objeto das ciências naturais, mas também a natureza num sentido mais originário (cf. para isto *Ser e Tempo,* p. 65, embaixo) —, então há razões para isto. A razão decisiva reside no fato de não se poder encontrar natureza, nem no círculo do mundo ambiente, nem em geral, primariamente, como algo *a que* nos *relacionamos.* Natureza está originariamente revelada no ser-aí, pelo fato de este existir, como situado e disposto *em meio ao* ente. Na medida, porém, em que sentimento de situação (derelicção) faz parte da essência do ser-aí e se expressa na unidade do conceito pleno de *preocupação (cuidado),* pode somente aqui ser conquistada primeiramente a *base* para o *problema da natureza.* (N. do A.)

relevância metafísica do significado, mais ou menos destacado, de *kósmos, mundus,* mundo, reside no fato de que visa à interpretação do ser-aí humano *em sua referência ao ente em sua totalidade.* Por razões que aqui não podem ser analisadas, a formação do conceito de mundo depara primeiro com *a* significação, de acordo com a qual ele caracteriza o como do ente em sua totalidade, e isto de tal maneira que sua *relação com* o ser-aí é primeiramente apenas compreendida de modo indeterminado. Mundo faz parte de uma estrutura *referencial* que caracteriza o ser-aí como tal, estrutura que já denominamos de ser-no-mundo. Esse emprego do conceito de mundo é — isto as indicações históricas tinham como finalidade mostrar — tão pouco arbitrário que justamente procura elevar um fenômeno existencial *(Daseinsphaenomen),* já sempre conhecido, mas não captado de modo ontologicamente unitário, ao nível de clareza e precisão formal de um *problema.*

O ser-aí humano — ente situado *em meio* ao ente, mantendo uma relação *com* o ente — existe, de mais a mais, de maneira tal que o ente sempre esteja revelado em sua totalidade. A totalidade não precisa ser propriamente captada nisso, sua "pertença" ao ser-aí pode estar velada, a amplitude deste todo é mutável. A totalidade é entendida, sem que também o todo do ente revelado tenha sido captado ou mesmo "exaustivamente" investigado em suas conexões específicas, regiões e estratos. A compreensão desta totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem com relação ao mundo. É preciso buscar agora uma interpretação mais concreta do fenômeno do mundo. Ela resultará da resposta destas duas questões: 1. Qual é o caráter fundamental desta totalidade caracterizada? 2. Em que medida esta caracterização do mundo possibilita uma clarificação da essência da relação existencial *(Daseinsbezug)* com o mundo, quer dizer, uma clarificação da possibilidade interna do ser-no-mundo (transcendência)?

Mundo como totalidade não "é" ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí *se dá a entender* a que ente *pode* dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar com relação a ele. O ser-aí *"se"* dá a entender a partir de *"seu"* mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza *(zeitigt)* como um *mesmo,* isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser.* No ser deste ente se trata de seu *poder-ser.* O ser-aí é de modo tal que existe *em-vista-de-si-mesmo.* Se, porém, o mundo é aquilo em cuja ultrapassagem a mesmidade primeiramente se temporaliza, então ele se mostra como aquilo *em-vista-de-que* o ser-aí existe. O mundo tem o caráter fundamental do em-vista-de. . . e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada "em-vista-de-ti", "em-vista-dele", "em-vista-disso", etc. Aquilo em-vista-de-que, porém, o ser-aí existe, é ele mesmo. À mesmidade pertence mundo; ele está essencialmente referido ao ser-aí.

Antes de tentarmos a investigação da essência desta referência e de interpretarmos o ser-no-mundo do em-vista-de como primeiro caráter do mundo, faz-se necessário desfazer alguns mal-entendidos sobre o que foi dito, facilmente compreensíveis.

A proposição: *O ser-aí existe em-vista-de-si-mesmo* não contém nenhuma afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático. Ela não pode, por conseguinte, ser "refutada", digamos, mostrando-se o fato de que muitos homens se sacrificam *pelos outros* e que em geral os homens não existem apenas para si, mas em comunidade. Na proposição citada, não reside nem um isolamento solipsista do ser-aí, nem uma afirmação egoísta do mesmo. Mas, pelo contrário, a proposição dá a condição de possibilidade para que o homem "se" comporte, *quer* "egoística", *quer* "altruisticamente". Somente porque o ser-aí como tal é determinado pela mesmidade pode um eu-mesmo relacionar-se com um tu-mesmo. Mesmidade é o pressuposto para a

possibilidade da egoidade, que sempre apenas se revela no tu. Nunca, porém, a mesmidade está relacionada com o tu, mas é — porque possibilita isto — neutra em face do ser-eu e ser-tu e ainda com mais razão em face da "sexualidade". Todas as proposições de uma analítica ontológica do ser-aí no homem tomam este ente de antemão nesta neutralidade.

Como se determina a referência do ser-aí ao mundo? Já que ele não é ente e já que deve fazer parte do ser-aí, não pode, manifestamente, esta referência ser pensada como a relação entre o ser-aí como um ente e o mundo como o outro. Se isto não é possível, não é então o mundo levado para dentro do ser-aí (sujeito) e declarado como algo puramente "subjetivo"? Trata-se, contudo, de primeiro conquistar pela clarificação da transcendência uma possibilidade para a determinação daquilo que significam "sujeito" e "subjetivo". No fim o conceito de mundo deve ser assim entendido, que o mundo realmente seja subjetivo, mas que justamente por causa disso não caia como ente na esfera interna de um sujeito "subjetivo". Pelo mesmo motivo, porém, não é o mundo também puramente objetivo, se isto significa: fazendo parte dos objetos que são.

O mundo é, enquanto a respectiva totalidade do em-vista-de de um ser-aí, posto por ele mesmo diante dele mesmo. Este pôr-diante-de-si-mesmo de mundo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, na medida em que em meio ao ente se deve poder comportar em face dele. O projeto de mundo, porém, é, da mesma maneira como não capta propriamente o projetado, também sempre *trans-(pro)-jeto* do mundo projetado sobre o ente. Este prévio trans-(pro)-jeto é o que apenas possibilita que o ente como tal se revele. Este acontecer do trans-(pro)-jeto projetante, em que o ser-aí se temporaliza, é o ser-no-mundo. "O ser-aí transcende" significa: ele é, na essência de seu ser *formador de mundo,* e "formador" no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo, de que com o mundo se dá uma vista originária (imagem), que não capta propriamente, se bem que funcione justamente como pré-imagem (modelo revelador, *Vor-bild)* para todo ente revelado, do qual o ser-aí mesmo faz por sua vez parte.

O ente, digamos a natureza no sentido mais amplo, não poderia revelar-se de maneira alguma, se não encontrasse ocasião de entrar num mundo. Por isso, falamos de uma possível e ocasional *entrada no mundo (Welteingang)* do ente. Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que "acontece" "com" o ente. E este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende. Somente quando, na totalidade do ente, o ente se torna "mais ente" ao modo da temporalização do ser-aí, é dia e hora da entrada no mundo pelo ente. E somente quando acontece esta história primordial, a transcendência, isto é, quando ente com o caráter do ser-no-mundo irrompe para dentro do ente, existe a possibilidade de o ente se revelar. [62]

Já a clarificação da transcendência realizada até agora deixa entender que ela, se é verdade que somente nela o ente enquanto ente pode vir à luz, constitui um *âmbito privilegiado* para a elaboração de todas as questões que se referem ao ente como tal, isto é, em seu ser. Antes de explicitarmos o problema principal do fundamento no âmbito da transcendência e com isto radicalizarmos o problema da transcendência sob um determinado ponto de vista, vamos familiarizar-nos ainda mais com a transcendência do ser-aí através de uma nova lembrança histórica.

[62] Através da interpretação ontológica do ser-aí como ser-no-mundo não caiu, nem positiva nem negativamente, a decisão sobre um possível ser para Deus. Mas pela clarificação da transcendência se alcança primeiramente um *adequado conceito* do *ser-aí,* o qual, levado em consideração, permite então *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do ser-aí com Deus. (N. do A.)

Propriamente expressa está a transcendência na *epékeina tes ousías* de Platão.[63] Mas será permitido interpretar o *agathón* como a transcendência do *ser-aí?* Já um rápido relance de olhos ao contexto no seio do qual Platão analisa a questão do *agathón* deve dissipar tais dúvidas. O problema do *agathón* é somente a culminância da questão central e concreta da possibilidade orientadora fundamental da *existência do ser-aí* na *pólis*. Mesmo que não se proponha expressamente a tarefa de um projeto ontológico do ser-aí sobre sua constituição metafísica fundamental e mesmo que ela não esteja elaborada, contudo, a tríplice caracterização do *agathón*, realizada em constante correspondência com o "sol", impele para a questão da possibilidade de verdade, compreensão e ser — isto é, na síntese dos fenômenos —, para a questão do fundamento originariamente unitário da possibilidade da verdade da compreensão de ser. Esta compreensão — como revelador projetar de ser — é, porém, o comportamento primordial da existência humana, em que deve estar radicado tudo o que existe no seio do ente. O *agathón* é, portanto, aquela *hécsis* (potência) que tem em seu poder a possibilidade de verdade, compreensão e mesmo de ser, e, na verdade, os três, simultaneamente numa unidade.

Não é por acaso que o *agathón* está indeterminado sob o ponto de vista do conteúdo, e de tal maneira que todas as definições e interpretações devem fracassar sob este ponto de vista. Explicações racionalistas fracassam da mesma maneira que a fuga "irracional" para o "mistério". A clarificação de *agathón* deve ater-se, de acordo com a indicação que dá o próprio Platão, à tarefa da interpretação essencial da conexão de verdade, compreensão e ser. A interrogação que se volta para a interna possibilidade desta conexão vê-se "forçada" a realizar *expressamente* a ultrapassagem, que acontece em cada ser-aí necessariamente, mas o mais das vezes de maneira velada. A essência do *agathón* reside no domínio de si mesmo como *hoũ héneka* — como o *em-vista-de*. . . é a fonte da possibilidade como tal. E já que o possível situa-se acima do atual,[64] é, na verdade, *he toũ agathoũ hécsis*, a fonte essencial de possibilidade, *meizónos timetéon*.[65]

Não há dúvida de que precisamente agora a referência do em-vista-de ao ser-aí se torna problemática. Mas este problema não vem à luz. Muito antes, ficam as idéias, segundo uma doutrina que se tornou tradição, num *hyperouránios tópos;* trata-se apenas de garanti-las como o mais objetivo dos objetos, como o ente no ente, sem que com isto

[63] *República* VI, 509 B. (N. do A.)

[64] *Possibilidade — atualidade.* — Já em *Ser e Tempo* o filósofo afirma: "Acima da atualidade está a possibilidade", p. 38. Aqui o repete: "O possível situa-se acima do atual." A afirmação do primado da possibilidade sobre a atualidade é um dos subterrâneos motivos fundamentais do pensamento heideggeriano. Possível, possibilidade, tomam aqui sentido bem diverso do da tradição: *dynamis-enérgeia*, ato e potência. A categoria da possibilidade refere-se ao ser enquanto velamento e desvelamento; vem contida na ambivalência do termo *alétheia*, e é, assim uma das chaves para a interpretação do método fenomenológico (Ver E. Stein: *Compreensão e Finitude*, pp. 39-42). O uso de categorias carregadas de ambigüidade e ambivalência do ponto de vista semântico constitui traço característico e relevante nos textos do filósofo e lhe dá uma ressonância e intensidade raras, hoje em dia, na literatura filosófica. Numa época em que a busca do rigor e da economia na linguagem filosófica exige cada vez maior formalização, perde-se esta ambivalência e polissemia. Os sistemas lógicos puramente *extensionais* reduzem os valores de verdade a dois: "verdadeiro" e "falso". Quando, porém, não se busca apenas a significação ou referência *(Bedeutung)*, mas o sentido *(Sinn)*, a *intensão* do termo ou da proposição, salva-se a possibilidade de um jogo quase ilimitado com a linguagem, ou melhor, salva-se aquela estranha transgressão de limites com que se deparam todas as formalizações no terreno da linguagem. Por vias pouco usuais para as modernas preocupações com a linguagem, Heidegger explora radicalmente a intensionalidade. Ao lado da *semântica extensional* deve-se pressupor a possibilidade de uma *semântica intensional* para aceitar as proposições heideggerianas. Com um autor com intenções essencialmente ontológicas, nada pode fazer a lógica extensional. (N. do T.)

[65] *Ibidem*, 509 A. (N. do A.)

se mostre o em-vista-de, como caráter primário do mundo e assim repercuta o conteúdo originário da *epékeina* como transcendência do ser-aí. De modo inverso, surge, então, mais tarde, a tendência, já pré-figurada no "monólogo da alma" em processo de "reminiscência", em Platão, de conceber as idéias como inatas ao "sujeito". Ambas as tentativas denunciam que o mundo tanto antecede (está além) o ser-aí como, ao mesmo tempo, se constitui de novo a si mesmo no ser-aí. A história do problema das idéias mostra como a transcendência procura abrir-se um lugar ao sol, mas sempre pende ao mesmo tempo, de lá para cá, entre dois pólos de interpretação possível, ambos insuficientemente fundados e determinados. As idéias valem como mais objetivas que os objetos e simultaneamente mais subjetivas que o sujeito. Assim como um âmbito privilegiado do que sempre é passa a ocupar o lugar de fenômeno do mundo não reconhecido, assim também a referência ao mundo no sentido de um determinado comportamento do mundo em face do ente é interpretada como *noeĩn, intuitus,* como um perceber não mais mediado, "razão". O "ideal transcendental" coincide com o *intuitus originarius.*

Nestas breves evocações da história, ainda oculta, do originário problema da transcendência deve ter amadurecido a convicção de que a transcendência não pode ser nem revelada nem compreendida, por uma fuga para o objetivo, mas unicamente por uma interpretação ontológica, constantemente renovada, da subjetividade do sujeito que tanto procede contra o "subjetivismo" como deve recusar atrelar-se ao "objetivismo".[66]

3. Sobre a essência do fundamento

A análise do "princípio da razão" remeteu o problema do fundamento para o âmbito da transcendência (I). Esta foi determinada, pela via de uma análise do conceito de

[66] Seja-me aqui permitida a observação de que o que até o presente momento foi publicado das investigações sobre *Ser e Tempo* não tinha como tarefa outra coisa que o projeto concreto-desvelador da *transcendência* (cf. §§ 12-83; particularmente § 69). Isto ocorre, por sua vez, para que seja tornada possível a única intenção diretriz, que vem claramente apontada no *título* de *toda* a primeira parte, a de conquistar o "horizonte *transcendental* da *questão* do ser". Todas as interpretações concretas, antes de tudo a do tempo, devem ser *unicamente* estimadas no sentido de uma *possibilitação* da *questão* do ser. Elas têm tão pouco a ver com a moderna "teologia dialética" quanto com a escolástica da Idade Média.
Se lá (ST) o ser-aí é interpretado como o ente que realmente pode levantar algo assim como o problema do ser enquanto faz parte de sua existência, isto *não* quer dizer que este ente, que como ser-aí pode existir autêntica e inautenticamente, seja *o* ente enfim "propriamente dito" entre todos os entes restantes, como se estes fossem apenas uma sombra dele. Justamente pelo contrário, o que se quer é conquistar, na clarificação da transcendência, *o* horizonte no qual, primeiramente, o conceito de ser — também o muito falado conceito "natural" — se deixe fundamentar filosoficamente *como conceito.* Interpretação ontológica do ser na e a partir da transcendência do ser-aí, não quer, contudo, dizer derivação ôntica do universo do ente sem o caráter do ser-aí, do ente enquanto ser-aí.
E no que então se refere à objeção da "postura antropocêntrica" em *Ser e Tempo,* que está em conexão com tal interpretação falsa, objeção que, agora, com excessiva facilidade, é passada de mão em mão, esta nada diz enquanto se deixa de compreender — na consideração do ponto de partida, de *toda a marcha* e da meta do desenvolvimento dos problemas em *Ser e Tempo* —, como justamente, através da elaboração da transcendência do ser-aí, "o homem" alcança de tal modo o "centro" que sua nulidade apenas então pode e deve tornar-se *problema* na totalidade do ente. Que perigos, afinal, esconde um "ponto de vista antropológico" em si, quando, justamente *tudo* empenha *unicamente* para mostrar: a) que a *essência* do ser-aí, que está "no centro", é ekstática, isto é, *"ex-cêntrica"* e b) que por isso também a presumida liberdade-de-ponto-de-vista que vai contra todo o sentido do filosofar, como uma possibilidade essencialmente *finita* da existência, permanece um delírio? Cf., para isso, a interpretação da estrutura ekstático-horizontal do tempo como temporalidade em *Ser e Tempo,* I, pp. 316-438. (N. do A.)

mundo, como o ser-no-mundo do ser-aí. Trata-se agora de clarificar a essência do fundamento a partir da transcendência do ser-aí.

Em que medida reside na transcendência a possibilidade interna para algo tal como fundamento em geral? O mundo se dá ao ser-aí como a respectiva totalidade do em-vista-de-si-mesmo, isto é, do em-vista-de um ente que é co-originariamente: o *ser-junto-do*. . . , ente puramente subsistente, o *ser-com* com. . . ser-aí de outros e *ser-para*. . . si mesmo. O ser-aí só pode, desta maneira, ser para si como para si mesmo, se "se" ultrapassa no em-vista-de. A ultrapassagem com o caráter de em-vista-de somente acontece numa "vontade", que como tal se projeta sobre possibilidades de si mesmo. Esta vontade, que essencialmente sobre-(pro-)jeta e por isso projeta ao ser-aí o em-vista-de-si-mesmo, não pode, por conseguinte, ser um determinado querer, um "ato de vontade", à diferença de outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). Todos os comportamentos radicam na transcendência. Aquela vontade, porém, deve "formar", como ultrapassagem nela, o próprio em-vista-de. Aquilo, entretanto, que, segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como em-vista-de em geral e não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade.*[67] A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. Por conseguinte, a transcendência não se depara com o em-vista-de como com um valor ou fim por si existente; mas liberdade — *é, na verdade, como liberdade* — mantém o em-vista-de *em-face-de-si (entegegen).* Neste manter-em-face de-si do em-vista-de, pelo transcender, acontece o ser-aí no homem, de tal maneira que, na essência de sua existência, pode ser responsável por si, isto é, pode ser um (si) mesmo livre. Aqui, porém, se desvela a liberdade, ao mesmo tempo, como a possibilitação de compromisso e obrigação em geral. *Somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo (welten).* Mundo *jamais é,* mas *acontece como mundo (weltet).*

Em última análise, reside, nesta interpretação de liberdade conquistada a partir da transcendência, uma originária caracterização de sua essência em face da determinação da mesma como espontaneidade, isto é, como uma espécie de causalidade. O começar-por-si-mesmo dá apenas a característica negativa da liberdade, isto é, de que mais para trás não reside uma causa determinante. Esta determinação, porém, passa por alto, antes de tudo, o fato de que fala de "começar" e "acontecer" sem fazer uma diferenciação ontológica, sem que o ser-causa seja caracterizado expressamente e a partir do modo específico de ser do ente que é *assim,* do ser-aí. Se, por conseguinte, a espontaneidade ("começar-por-si-mesmo") deve poder servir como caracterização essencial do "sujeito", então se requerem duas coisas: 1. A mesmidade deve estar ontologicamente esclarecida para uma possível e adequada formulação do "por-si". 2. Desta mesma clarificação da *mesmidade* deve decorrer o esboço do caráter do *acontecer* de um mesmo, para poder determinar a modalidade de movimento do "começar". *A mesmidade do mesmo que já está na base de toda a espontaneidade, reside, porém, na transcendência.* Aquilo que,

[67] A liberdade de que aqui se fala não deve ser confundida com livre arbítrio. Ela se liga à capacidade de transcendência que acompanha o ser humano enquanto tal. Mas não é uma característica do sujeito. É o lugar de encontro de ser e homem e assim é referida ao *Dasein* (ser-aí; por favor não se modalize o termo traduzindo-o por eis-aí-ser). Enquanto ligada à transcendência o filósofo pode vincular mais tarde esta liberdade à vontade e à clareira *(Lichtung);* ver *Sobre a Essência da Verdade,* Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1970. Seria erro hipostasiar liberdade como algo entitativo ou interpretá-la na direção da substância ou da subjetividade da tradição metafísica. O filósofo forja precisamente estas difíceis cargas semânticas para se colocar além de uma visão substancialista ou subjetivista. Na raiz da liberdade, aqui em questão, está o enigma da *alétheia* como velamento e desvelamento. (N. do T.)

projetando e trans-(pro-)jetando, faz imperar o mundo é a liberdade. Só porque ela constitui a transcendência, pode ela manifestar-se, no ser-aí existente, como tipo privilegiado de causalidade. A explicitação da liberdade como "causalidade" se move, porém, já, antes de tudo, dentro de uma determinada compreensão de fundamento. A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma "espécie" particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento.*

A relação originária da liberdade para com o fundamento, nós a denominamos o *fundar*. Fundando, ela *dá* liberdade e *toma* fundamento. Este fundar radicado na transcendência está, porém, *disperso* numa multiplicidade de modos. Deles há três: 1. O fundar como erigir. 2. O fundar como tomar-chão. [68] 3. O fundar como o fundamentar. Se estes modos de fundar fazem parte da transcendência, então as expressões "erigir", "tomar-chão", não podem ter certamente um significado vulgar ôntico, mas devem ter um significado *transcendental*. Em que medida, porém, é o transcender do ser-aí um fundar segundo os modos mencionados?

Propositadamente é citado o "erigir" como "primeiro" entre os três modos. Não como se produzisse de si os outros. Também não é o fundar primeiramente conhecido, nem o mais das vezes reconhecido. Contudo, cabe a ele justamente uma primazia, que se mostra no fato de que já a clarificação precedente da transcendência, não pôde evitá-lo. Este "primeiro" fundar não é outra coisa que o *projeto do em-vista-de*. Se este deixar imperar livremente mundo foi determinado como transcendência, se ao projeto de mundo como fundar, porém, também pertencem necessariamente os outros modos de fundar, então resulta que, até agora, nem a transcendência nem a liberdade foram levadas à sua plena determinação. Não há dúvida de que no projeto de mundo do ser-aí reside sempre o fato de que retorna ao ente na e pela ultrapassagem. O em-vista-de, projetado no ante-(pro)-jeto, aponta de volta para o ente em sua totalidade que pode ser desvelado neste horizonte do mundo. Ao ente pertence sempre, seja em que níveis de distinção e graus de expressividade for: ente como ser-aí e ente que não possui o caráter de ser-aí. Mas, no projeto de mundo, este ente, contudo, não está revelado em si mesmo. Sim, deveria permanecer velado, se o ser-aí projetante *como projetante* não estivesse já também *em-meio* àquele ente. Este "em-meio-a . . . " não significa nem ocorrer entre outros entes, nem também: orientar-se *para* este ente, tendo um determinado *comportamento face a ele*. Este estar-em-meio-a . . . faz muito antes parte da transcendência. Aquilo que *ultra*-passa e que assim se alteia deve, como tal, *estar situado* em meio ao ente. Enquanto assim situado, o ser-aí é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele *perpassado pela disposição. Transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é também perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa.* Com uma tal *ocupação (Eingenommenheit)* pelo ente, a qual faz parte da transcendência, o ser-aí tomou-chão (assento) em meio ao ente, conquistou "fundamen-

[68] *Boden-nehmen:* tomar-chão. Traduzo assim para salvar o que se sugere com a expressão alemã. Trata-se aqui de dois modos de fundar. O primeiro como erigir, projetar, transcender, como excesso; o segundo como tomar-chão, ser ocupado pelo ente, fundassentar (permito-me recorrer a esta sugestiva criação de J.C. de Melo Neto), subtração, retração. A relação originária entre ambos os modos de fundar faz com que reciprocamente se revelem, um provocado pelo outro. O fundar como transcender revela-se como excesso em face do fundar como tomar-chão; e este revela-se como subtração em face daquele. Estes dois comportamentos em face do fundar, ou melhor, o fundar como estes dois comportamentos, revelam a estrutura ambivalente da finitude. Não há transcendência sem rescendência e vice-versa: a transcendência exige o tomar-chão como sua possibilidade e o tomar-chão recorre à transcendência para sua auto-revelação. (Ver E. Stein: *Em Busca de uma Ontologia da Finitude,* in *Revista Brasileira de Filosofia,* volume XIX, 1969, pp. 399-420. (N. do T.)

to". Este "segundo" fundar não surge *após* o "primeiro", mas é com ele "simultâneo". Com isto não se quer dizer que eles existem no mesmo agora, mas: projeto de mundo e ocupação pelo ente fazem, como modos de fundar, respectivamente, parte de *uma* temporalidade, na medida em que constituem sua temporalização *(Zeitigung)*. Mas, do mesmo modo como o futuro precede "no" tempo, mas somente se temporaliza na medida em que justamente tempo, isto é, também passado e presente se temporalizam na específica unidade-do-tempo, assim também os modos de fundar que se originam na transcendência mostram esta conexão. Esta correspondência, porém, subsiste porque a transcendência radica na *essência* do tempo, isto é, em sua constituição ek-stático-horizontal. [69]

O ser-aí não poderia, enquanto ente, ser pelo ente perpassado pela disposição e, em conseqüência, por exemplo, ser por ele cercado, por ele ocupado e por ele atravessado — faltar-lhe-ia, aliás, espaço para isso —, se esta ocupação pelo ente não fosse acompanhada por uma irrupção de mundo, ainda que fosse um mundo apenas crepuscular. Mesmo que o mundo desvelado tenha pouca ou nenhuma transparência conceitual; mesmo que mundo seja até interpretado como *um* ente entre outros; pode faltar um saber expresso em torno do transcender do ser-aí; a liberdade do ser-aí, que traz consigo o projeto de mundo, pode estar apenas desperta — o ser-aí é, contudo, ocupado pelo ente, apenas *como* ser-no-mundo. O ser-aí funda (erige) mundo apenas enquanto se autofunda em meio ao ente.

No fundar com o caráter de erigir, como projeto da *possibilidade de si mesmo,* reside, entretanto, o fato de o ser-aí sempre se *exceder (überschwingt)*. O projeto de possibilidades é, segundo sua essência, sempre mais rico que a posse que repousa naquele que projeta. Mas uma tal posse é própria do ser-aí, porque se encontra situado, como projetante, em meio ao ente. Com isto já estão *subtraídas* ao ser-aí certas outras possibilidades — e isto simplesmente através de sua própria faticidade. Mas somente esta *subtração* (privação) de certas possibilidades de seu poder-ser-no-mundo, decididas na ocupação pelo ente, *traz para* o ser-aí, como seu mundo, as possibilidades "realmente" acessíveis do projeto de mundo. A privação justamente consegue, para a obrigatoriedade do ante-(pro)-jeto que permanece projetado a força de seu imperar no âmbito existencial do ser-aí. *A transcendência é, conforme aos dois modos de fundar, ao mesmo tempo, aquilo que excede e que priva.* Que o projeto de mundo, cada vez se excedendo, somente se torne poderoso e posse na privação, é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da *finitude* da liberdade do ser-aí. Será que não se manifesta nisto, até mesmo, a essência *finita* da liberdade em geral?

Para a explicitação do diverso fundar da liberdade é primeiramente essencial ver a *unidade* dos modos de fundar, até aqui examinados, vinda à luz na harmonia transcendental de excesso e privação.

O ser-aí, entretanto, não é um ente que apenas se acha situado em meio ao ente; ele *se relaciona* também *com* o ente e, desta maneira, consigo mesmo. Este relacionar-se com o ente é, primeiramente e o mais das vezes, equiparado à transcendência. Mesmo que isto revele um desconhecimento da essência da transcendência, contudo, deve ser examinada como *problema* a possibilidade transcendental do comportamento intencional. E se, realmente, a intencionalidade é um privilegiado elemento constituinte da existência do ser-aí, não pode ser omitida numa clarificação da transcendência.

O *projeto de mundo* possibilita, certamente — o que aqui não pode ser mostrado —, a prévia compreensão do ser do ente, mas ele mesmo não é referência do ser-aí ao

[69] A interpretação temporal da transcendência fica total e intencionalmente de lado nesta consideração. (N. do A.)

ente. Do mesmo modo, a *ocupação* que faz o ser-aí situar-se em meio ao ente (e, na verdade, nunca sem desvelamento do mundo) e ser por ele disposto não é um *comportamento* em face do ente. Mas *ambos* são — na sua unidade que caracterizamos — a possibilitação transcendental da intencionalidade, e isto de maneira tal que, como modos de fundar, temporalizam juntamente com eles um terceiro modo: *o fundar como fundamentar.* Neste a transcendência do ser-aí assume a possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica.

"Fundamentar" não será tomado aqui no estreito e derivado sentido do demonstrar de proposições ôntico-teoréticas, mas numa significação fundamentalmente originária. De acordo com isto, fundamentação significa tanto como *possibilitação da questão do porquê em geral.* Tornar visível o caráter próprio originariamente fundador do fundamentar, quer dizer, conforme isso, clarificar a origem transcendental do porquê como tal. Procurados não são, portanto, os motivos da irrupção fática da questão do porquê no ser-aí, mas procura-se a possibilidade *transcendental* do porquê em geral. Por isso deve ser interrogada a transcendência mesma, na medida em que foi determinada através dos dois modos de fundar até aqui examinados. O fundar que erige antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência. Existir significa sempre: situado em meio ao ente, comportar-se em face dele — do ente que não possui o caráter do ser-aí, de si mesmo e de seu semelhante — de tal maneira que neste comportamento situado sempre esteja em mira o poder-ser do ser-aí. No projeto de mundo é dado um excesso de possível, em vista do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), que de todos os lados nos cerca no sentimento de situação brota o porquê.

Mas, pelo fato de os dois modos de fundar, primeiro examinados, *fazerem parte de uma unidade* na transcendência, é a origem do porquê transcendentalmente necessária. Com sua origem o porquê também já se diversifica. As formas fundamentais são: por que assim e não assado? Por que isto e não aquilo? *Por que afinal algo e não nada?* Neste porquê, seja de que modo for expresso, já reside, porém, uma pré-compreensão, ainda que pré-conceitual, do que-ser, como-ser e ser (nada) em geral. Isto, porém, quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. A compreensão do ser dá, como *resposta* que a tudo precede simplesmente, a primeira e última *fundamentação.* Nela a transcendência é fundamentante enquanto tal. Porque nisso ser e constituição de ser são desvelados, chama-se o fundamentar transcendental *verdade ontológica.*

Este fundamentar está "à base" de todo o comportamento em face do ente, de tal modo que somente na claridade da compreensão do ser o ente pode ser revelado em si mesmo (isto é, enquanto o ente que ele é e como o é). Porque, entretanto, todo o revelar-se do ente (verdade ôntica) é, de antemão, perpassado transcendentalmente pelo imperar do *fundamentar* que caracterizamos, por isso, devem, todo o descobrir e revelar ônticos, ser à sua maneira "fundantes", isto é, devem *legitimar-se.* Na legitimação se realiza a *adução do ente* exigida respectivamente pelo que-ser e como-ser do referido *ente e do modo de desvelamento* (verdade) que lhe é próprio; um tal ente então, por exemplo, se manifesta como "causa" e "motivo" *(Beweggrund)* para uma já revelada conexão de entes. Pelo fato de a transcendência do ser-aí, enquanto projeta e está situada, enquanto elabora compreensão de ser, fundamenta, e pelo fato de *este fundar ser* co-originário com os dois primeiros citados, na unidade da transcendência, isto é, pelo fato de brotar da liberdade finita do ser-aí, por isso *pode* o ser-aí, em suas legitimações fáticas e justificações, desembaraçar-se das "razões", sufocar o apelo a elas, transtorná-las e encobri-las. Em conseqüência desta origem da fundamentação e, por conseguinte, também da legiti-

mação, fica, em cada situação, entregue à liberdade, até que ponto a legitimação é exercida e se ela consente na fundamentação propriamente dita, isto é, no desvelamento de sua possibilidade transcendental. Ainda que ser sempre esteja desvelado na transcendência, não é necessária, contudo, uma formulação ontológico-conceitual. Assim, pois, de resto, a transcendência pode ficar oculta *como tal* e somente ser conhecida numa explicitação "indireta". Mas mesmo então ela está desvelada, pois, ela justamente deixa irromper o ente na constituição fundamental do ser-no-mundo, em que se manifesta o autodesvelamento da transcendência. Propriamente se desvela, porém, a transcendência como origem do fundar, quando este é levado a eclodir em seu *originar-se,* na sua triplicidade. De acordo com isto, fundamento quer dizer: *possibilidade, chão, legitimação.* Apenas o fundar da transcendência, triplamente disperso, causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o ser-aí sempre deve poder existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento. O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo *manter-se* fático do ser-aí fático em meio ao ente como totalidade.

Reduzimos, por conseguinte, o tradicional número quatro de fundamentos a três, ou coincidem os três modos de fundar com as três modificações do *prõton hóthen* em Aristóteles? Tão extrinsecamente não se pode fazer a comparação; pois é característica própria da primeira exposição dos "quatro fundamentos" que, ao se fazê-lo, não se distingue ainda fundamentalmente entre os fundamentos transcendentais e as causas especificamente ônticas. Aqueles são apenas os "mais gerais" com relação a estas. A originariedade dos fundamentos transcendentais e seu caráter específico de *fundamento* ficam ainda encobertos sob a caracterização formal de "primeiros" e "supremos" princípios. Por isso também lhes falta a unidade. Ela somente pode subsistir na co-originariedade da origem transcendental do tríplice fundar. A essência "do" fundamento não se deixa nem procurar e muito menos achar pelo fato de se perguntar por um gênero universal que deveria surgir como resultado pela via de uma "abstração". *A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente.*

E somente por isso já o mais antigo interrogar pela essência do *fundamento* mostra-se imbricado com a tarefa de uma clarificação da essência de *ser* e *verdade.*

Não se poderá, porém, perguntar, contudo, ainda agora, por que estes três elementos determinantes da transcendência que fazem parte de uma unidade são designados com a mesma expressão "fundamentos"? Subsiste aqui apenas ainda uma comunidade verbal artificial e forçada e que se reduz a jogo de palavras? Ou são os três modos de fundar, contudo, ainda idênticos *numa* perspectiva — ainda que isto seja, em cada caso, diferente? A pergunta deve realmente receber resposta positiva. A clarificação *do* significado, porém, com respeito ao qual os três modos inseparáveis de fundar se correspondem unitariamente e, contudo, diversificados, não se deixa concretizar ao "nível" da presente consideração. Baste, como alusão, a indicação de que o erigir, tomar-chão e legitimação *brotam,* cada um a seu modo, *do cuidado pela estabilidade e consistência,* o qual, por sua vez, somente é possível como temporalidade.

Afastando-nos intencionalmente desta área de problemas, analisaremos agora brevemente, num retrospecto sobre o ponto de partida de nossa investigação, se alguma coisa e o que foi ganho para o problema "do princípio da razão" através da tentada clarificação da "essência" do fundamento. O princípio diz: todo ente tem sua razão (fundamento). Pelo que precedeu, é primeiro esclarecido *por que* isto é assim. Pelo fato de ser, originariamente, enquanto previamente compreendido, primordialmente *fundar,* anuncia

cada ente enquanto ente, à sua maneira, "razões", quer sejam elas propriamente captadas e adequadamente determinadas, quer não. Pelo fato de "fundamento" ser um essencial caráter transcendental do *ser em geral,* por isso vale o princípio da razão do *ente.* À essência do ser, porém, pertence fundamento, porque ser (não ente) somente se dá na transcendência como o fundar situado que projeta mundo.

Em seguida, tornou-se claro, no que se refere ao princípio da razão, que o "lugar de origem" deste princípio não está, nem na essência da enunciação, nem na verdade da proposição, mas na verdade ontológica, isto, porém, quer dizer, na própria transcendência. *A liberdade é a fonte do princípio do fundamento;* pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica.

Se partirmos desta fonte, não compreenderemos o princípio apenas em sua possibilidade interna, mas nossos olhos se abrirão para o digno de nota que até agora não chamou a atenção, de suas formulações, que nas fórmulas vulgares é certamente reprimido. Justamente em Leibniz se encontram formulações do princípio que expressam um momento aparentemente irrelevante de seu conteúdo. Numa justaposição esquemática são os seguintes: *ratio est cur hoc* potius *existit quam aliud; ratio est cur sic* potius *existit quam aliter; ratio est cur aliquid* potius *existit quam nihil.* O *cur* se exterioriza como *cur potius quam.* Também aqui o primeiro problema não é por que via e com que meios se decidirão estas questões, cada vez faticamente postas em comportamentos ônticos. Precisa de explicitação, primeiro, qual a razão de se ter podido juntar ao *cur* o *potius quam.*

Toda legitimação deve se mover na esfera do *possível,* porque ela já, como comportamento intencional em face do ente, é tributária, no que se refere à sua possibilidade, de uma *fundamentação* (ontológica) expressa ou tácita. Essa oferece, de acordo com sua essência, necessariamente e sempre, *campos de desenvolvimento (Ausschlagbereiche)* do possível — no que o caráter de possibilidade se modifica conforme a constituição ontológica do ente a ser desvelado —, porque o ser (constituição do ser), que fundamenta, como compromisso transcendental, radica, em favor do ser, em sua *liberdade.* O reflexo desta origem da essência do fundamento no fundar da liberdade finita mostra-se no "potius quam" da fórmula do princípio de razão. Mas novamente impele a clarificação das concretas conexões transcendentais entre "razão" e "antes que", para a explicitação da idéia de ser em geral (que-ser, como-ser, algo, nada e nulidade).

Conforme sua forma e papel tradicionais, o princípio da razão ficou prisioneiro da exteriorização, que traz consigo necessariamente uma primeira clarificação de tudo "que possui caráter de princípio". Pois também o proclamar uma proposição como "princípio" e, porventura, juntá-la com o princípio de identidade e o de não-contradição ou mesmo dele deduzi-lo não conduz para a origem, mas se assemelha a um corte de todo o questionamento posterior. Aqui é preciso atentar, além disso, para o fato de que os princípios de identidade e de não contradição não são *também* apenas *transcendentais,* mas apontam para trás, para algo mais originário, que não possui caráter proposicional, e que muito antes faz parte do acontecer da transcendência como tal (temporalidade).

Assim, pois, também o princípio da razão continua perturbando a essência do fundamento e sufoca, na sua forma sancionada de princípio, uma problemática que primeiro sacudiria a ele mesmo. Mas esta "desordem" e perturbação não devem, porventura, ser imputadas à presumível "superficialidade" de filósofos isolados e não podem por isso também ser superados por um assim-dito "progresso" *("Weiterkommen")* mais radical. O fundamento tem sua desordem *(não-essência)* porque brota da liberdade finita. Ela mesmo não se pode subtrair ao que dela assim brota. O fundamento, que transcendendo brota, remonta à própria liberdade, e esta, *como origem,* se transforma ela mesma em

"fundamento". *A liberdade é a razão do fundamento* (o fundamento do fundamento). Isto, sem dúvida, não no sentido de uma "iteração" formal sem fim. O ser-fundamento da liberdade não possui — isto facilmente se está tentado a pensar — o caráter de *um* dos modos de fundar, mas se determina como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar. Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser *(grundlos);* mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino.

Mas o ser-aí deve, na ultrapassagem do ente que projeta mundo, ultrapassar-se a si mesmo, para apenas então poder compreender-*se* como abismo a partir de sua elevação. E esta abissalidade do ser-aí não é, por sua vez, nada do que se abriria para uma dialética ou uma análise psicológica. A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo, "dando-nos a entender" com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, de que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade no agir. A não-essência (o elemento perturbador) do fundamento é, por conseguinte, unicamente "superada" no existir fático, mas nunca afastada.

Se, entretanto, a transcendência, no sentido da liberdade para o fundamento, é, em primeira e última análise, compreendida como abismo, então se agudiza, por conseguinte, também a essência daquilo que foi denominado a *ocupação* do ser-aí no e pelo ente. O ser-aí — ainda que situado em meio ao ente e por ele perpassado pela disposição — *está jogado como livre* poder-ser entre os entes. *O fato* de ser, segundo a possibilidade, um *mesmo* e sê-lo em correspondência fática com sua liberdade; *o fato* de a transcendência se temporalizar como acontecer originário, não está no poder desta liberdade mesma. Tal impotência (derelicção), porém, não é primeiro o resultado da invasão do ser-aí pelo ente, mas ela determina o ser do ser-aí como tal. Todo projeto de mundo é, por isso, jogado. A explicitação da *essência da finitude* do ser-aí a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base "óbvia" da "natureza" finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são conseqüências da finitude, e, por último, a todos os "esclarecimentos" sobre a origem ôntica da mesma.

A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na *transcendência como liberdade para o fundamento.*

E assim é o homem, enquanto transcendência existente excedendo-se em possibilidades, um *ser da distância.* Somente através de distâncias originárias, que em sua transcendência ele se forja para com todo o ente, começa a ascender dentro dele a verdadeira proximidade para com as coisas. E só o ser capaz de abrir os ouvidos para a distância temporaliza para o ser-aí como *mesmo* o despertar da resposta da co-existência *(Mitdasein)* no ser-com *(Mitsein)* com o qual ele pode sacrificar a egoidade para se conquistar como o autêntico *mesmo.*

SOBRE A ESSÊNCIA DA VERDADE *

* A primeira edição deste trabalho foi impressa em 1943. Encerra o texto, diversas vezes revisto, de uma conferência pública que, sobre o mesmo título, foi repetidas vezes proferida, desde 1930. A presente edição aparece sem modificações. O primeiro parágrafo da observação final falta no texto anterior.

Nota do Tradutor

Este texto já é familiar para muitos estudiosos de filosofia. Apesar de reduzido na extensão, sua trajetória foi das mais luminosas no pensamento contemporâneo. O próprio filósofo a ele torna, seguidamente, quando sustém seu caminho e se volta na busca de uma auto-interpretação. Nele apontam os primeiros sinais da viravolta *(Kehre).* Enquanto marco inicial da passagem do primeiro ao segundo Heidegger, tornou-se o necessário ponto de referência para o desbravador desta enigmática região do pensador.

É um texto sobre o qual já se debruçaram muitas gerações de universitários e uma geração de filósofos. Aí sempre se encontram novos desafios e novos impulsos para prosseguir na interrogação em torno da questão, velha como a humanidade, mas sempre insolvida como o próprio mistério, que sustenta o homem neste velho planeta: Que é a Verdade?

Sobre a Essência da Verdade nos auxilia a perguntar pelo sentido e evolução do conceito de verdade em Heidegger. Conduz-nos, ao mesmo tempo, a pensar as conseqüências da intuição do filósofo e a confrontá-lo com outras definições de verdade. Que há de subjetivo no conceito de verdade esboçado em *Ser e Tempo?* Qual a novidade introduzida pelo presente texto? Pode-se dizer que aí começa uma concepção mais objetiva de verdade? Tem algum sentido falar em "subjetivo-objetivo", na discussão da verdade em Heidegger? Quais os elementos que distinguem a verdade como adequação e a verdade como desvelamento? Sendo a adequação um conceito derivado, estreito e equívoco da verdade, não é, por outro lado, a verdade como desvelamento algo muito vago e amplo demais? Qual a utilidade desta redefinição heideggeriana para a concepção de verdade nas ciências em geral? Que dizer da interpretação que o filósofo propõe do vocábulo grego *alétheia?* Coincide o sentido de *alétheia* com o conceito heideggeriano de verdade? É possível um confronto da concepção de verdade como desvelamento com a verdade como a compreende a analítica da linguagem? Houve uma evolução do conceito de verdade em Heidegger, depois da redação do texto em questão? Como deve ser entendida a relação entre verdade e liberdade? E a atitude do filósofo que entrega a liberdade à verdade? Não se mostra aqui a falta de responsabilidade da liberdade diante da verdade? Não são necessárias a busca e a elaboração crítica da verdade, como o queria Husserl? Não encontrou Heidegger, entretanto, o fundamento da verdade que amplia as próprias possibilidades do conceito de verdade em Husserl? Como situar a complementaridade das concepções de verdade nos dois filósofos? Basta a verdade que resulta da redução ou é preciso pensar também a verdade ligada à historicidade, o que vale dizer, à não-verdade? Qual a verdadeira relação que existe entre verdade e *praxis?*

A solidez e o vigor de ***Sobre a Essência da Verdade,*** como texto filosófico, revelam-se, justamente, nessa capacidade de suscitar, em cada leitor atento, estas e outras interrogações. Encontra-se aí também a garantia de sua presença duradoura no diálogo filosófico.

ERNILDO STEIN

Introdução

Trata-se da essência da verdade. A pergunta pela essência da verdade não se preocupa com o fato de a verdade ser a verdade da experiência prática da vida ou a da conjetura no campo econômico, a verdade de uma reflexão técnica ou de uma prudência política; ou, mais especialmente, com o fato de a verdade ser a verdade da pesquisa científica ou da criação artística, ou mesmo a verdade de uma meditação filosófica ou de uma fé religiosa. A pergunta pela essência se afasta de tudo isto e dirige seu olhar para aquilo que unicamente caracteriza toda "verdade" enquanto tal.

Mas não nos desgarramos, com a questão da essência, no vazio do universal abstrato que corta o fôlego a qualquer pensamento? Não manifesta a excentricidade de tal interrogação que a filosofia não tem apoio na realidade? Um pensamento radical voltado para o real deve aspirar, primeiramente e sem rodeios, a instaurar a verdade real que hoje nos oferece medida e segurança contra a confusão da opinião e do cálculo. Que importa, em nossa indigência concreta, a questão da essência da verdade que em sua abstração se afasta de toda realidade? Não é a questão da essência o problema mais inessencial e mais gratuito que se possa colocar?

Ninguém irá subtrair-se ao evidente acerto destas objeções. Ninguém poderá desprezar levianamente a urgência e gravidade delas. Mas que se exprime nestas objeções? O simples "bom senso". Ele teima em sustentar as exigências do imediatamente útil e se revolta contra o saber que se refere à essência do ente, saber fundamental que, já há muito tempo, traz o nome de "filosofia".

O senso comum tem sua própria necessidade; ele defende seu direito usando a única arma de que dispõe. Esta é o apelo à "evidência" de suas pretensões e críticas. A filosofia, por sua vez, jamais pode refutar o senso comum porque este não tem ouvidos para sua linguagem. Pelo contrário, ela nem deve ter a intenção de refutá-lo porque o senso comum não tem olhos para aquilo que a filosofia propõe para ser visto como essencial.

Além do mais, nós mesmos nos movimentamos no nível de compreensão do senso comum, na medida em que nos cremos em segurança no seio das diversas "verdades" da experiência da vida, e da ação, da pesquisa, da criação e da fé. Nós mesmos participamos da revolta do "evidente" contra tudo o que exige ser posto em questão.

Se, não obstante, é necessário perguntar pela verdade, então se exige uma resposta ao nosso desejo de saber onde hoje nos encontramos. Queremos saber o que, hoje em dia, acontece conosco. Clamamos pela meta a ser proposta ao homem como ser historial e à história mesma. Queremos a "verdade" real. Portanto, existe, contudo, uma preocupação pela verdade!

Entretanto, enquanto reclamamos a "verdade" real, já devemos saber o que afinal significa verdade enquanto tal. Ou sabe-se isto apenas "confusamente" e "de modo geral"? Não é por acaso este "saber" impreciso e aproximativo e a indiferença com relação a ele, no fundo, mais miserável que a pura e simples ignorância da essência da verdade?

1. O conceito corrente de verdade

O que, pois, se entende ordinariamente por "verdade"? Esta palavra tão sublime e, ao mesmo tempo, tão gasta e embotada designa o que constitui o verdadeiro enquanto verdadeiro. O que é ser verdadeiro? Dizemos, por exemplo: "É uma verdadeira alegria colaborar na realização desta tarefa". Queremos dizer que se trata de uma alegria pura, real. O verdadeiro é o real. Assim falamos do ouro verdadeiro distinguindo-o do falso. O ouro falso não é realmente aquilo que aparenta. É apenas uma "aparência" e por isso irreal. O irreal passa pelo oposto do real. Mas o ouro falso é, contudo, algo real. É assim que dizemos mais claramente: o ouro real é o ouro autêntico. Mas um e outro são "reais", o ouro autêntico não o é nem mais nem menos que o falso. O verdadeiro do ouro autêntico não pode, portanto, ser simplesmente garantido pela sua realidade. Retorna a questão: Que significam aqui autêntico e verdadeiro? O ouro autêntico é aquele ouro real, cuja realidade consiste na concordância com aquilo que "propriamente", prévia e constantemente entendemos como ouro. Pelo contrário, ali onde presumimos que haja ouro falso, exclamamos: "Aqui algo não está de acordo". O que, entretanto, é assim "como deve ser" nos faz dizer: está de acordo. A coisa está de acordo.

Não designamos, porém, apenas verdadeira uma alegria real, o ouro autêntico e qualquer ente deste gênero, mas chamamos ainda, e antes de tudo, verdadeiras ou falsas nossas enunciações sobre o ente, que, por sua vez, conforme sua natureza, pode ser autêntico ou inautêntico, desta ou daquela maneira em sua realidade. Uma enunciação é verdadeira quando aquilo que ela designa e exprime está conforme com a coisa sobre a qual se pronuncia. Também neste caso dizemos: está de acordo. O que, porém, agora está de acordo não é a coisa, mas sim a proposição.

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda. Ser verdadeiro e verdade significam aqui: estar de *acordo, e isto* de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa.

Este duplo caráter da concordância traz à luz a definição tradicional da essência da verdade: *Veritas est adaequatio rei et intellectus.* Isto pode significar: Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento. Mas pode se entender também assim: Verdade é a adequação do conhecimento com a coisa. Ordinariamente a mencionada definição é apenas apresentada pela fórmula: *Veritas est adaequatio intellectus ad rem.* Contudo, a verdade assim entendida, a verdade da proposição, somente é possível quando fundada na verdade da coisa, a *adaequatio rei ad intellectum.* Estas duas concepções da essência da *veritas* significam um conformar-se com... e pensam, assim, a verdade como conformidade.

Todavia, uma destas concepções não resulta simplesmente da conversão da outra. Pelo contrário, *intellectus* e *res* são pensados de modo diferente, num caso e noutro. Para reconhecer isto é preciso que conduzamos a expressão corrente do conceito ordinário de verdade à sua origem imediata (medieval). A *veritas,* interpretada como *adaequatio rei ad intellectum,* não exprime ainda o pensamento transcendental de Kant, que é posterior e somente se tornará possível a partir da essência humana enquanto subjetividade, segundo a qual "os objetos se conformam com nosso conhecimento". Mas a fórmula acima decorre da fé cristã e da idéia teológica segundo as quais as coisas, em sua essência e existência, na medida em que, como criaturas singulares *(ens creatum),* correspondem à idéia previamente concebida pelo *intellectus divinus,* isto é, pelo espírito de Deus. Assim, elas concordam com a idéia e com ela se conformam, sendo neste sentido "verdadeiras". Também o *intellectus humanus* é um *ens creatum.* Como faculdade concedida por Deus, o intelecto humano deve adequar-se à idéia. Ora, o intelecto somente é conforme com a idéia porque realiza a adequação do que pensa com a coisa, tendo esta que ser conforme com a idéia. A possibilidade da verdade do conhecimento humano se funda, se todo ente é "criado", sobre o fato de a coisa e a proposição serem igualmente conformes com a idéia e serem, por isso, coordenados um ao outro a partir da unidade do plano da criação. A *veritas* enquanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam). Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, "harmonia" determinada pela ordem da criação.

Mas esta ordem pode também — desligada da idéia de criação — ser representada de modo geral e indeterminado como ordem do mundo. Em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal *(mathesis universalis),* se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como "lógico"). Não é então mais necessário que se justifique, de maneira especial, por que a essência da verdade da proposição reside na conformidade da enunciação. Mesmo lá, onde, com notório insucesso, se procura esclarecer o modo como se fixou esta conformidade, ela já sempre está pressuposta como a essência da verdade. Paralelamente, a verdade da coisa significa sempre o acordo da coisa dada com seu conceito essencial, tal como o "espírito" (a razão) o concebe. Assim, pode parecer que esta concepção de essência da verdade seja independente da interpretação relativa à essência do ser de todo ente: esta última inclui, entretanto, necessariamente uma interpretação correspondente da essência do homem como sujeito que é portador e realizador do *intellectus* . Assim, a fórmula da essência da verdade *(veritas est adaequatio intellectus et rei)* adquire, para cada um e imediatamente, uma evidente validez. Sob o império da evidência deste conceito de essência da verdade, mal e mal meditada em seus fundamentos essenciais, admite-se como igualmente evidente que a verdade tem um contrário e que há a *não-verdade.* A não-verdade da proposição (não-conformidade) é a não concordância da enunciação com a coisa. A não-verdade da coisa (inautenticidade) significa o desacordo de um ente com sua essência. A não-verdade pode ser compreendida cada vez como não estar de acordo. Isto fica excluído da essência da verdade. É por isso que a não-verdade, enquanto pensada como parte contrária da verdade, pode ser negligenciada quando se trata de apreender a pura essência da verdade.

Mas, afinal, é preciso ainda proceder-se a um especial desvelamento da essência da verdade? Não está a essência pura da verdade suficientemente explicitada por esta noção

comumente válida que nenhuma teoria perturba e que protege sua evidência. Se, enfim, tomarmos a redução da verdade da proposição à verdade da coisa, por aquilo que ela significa ordinariamente, a saber, por uma explicação teológica, e se procurarmos manter inteiramente depurada a determinação filosófica da essência de qualquer intromissão da teologia e se restringirmos o conceito de verdade à verdade da proposição, então nos encontramos, ao mesmo tempo, com uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância *(omóiosis)* de uma enunciação *(lógos)* com o seu objeto *(pragma)*. Que nos restará para investigar se admitirmos que sabemos o que significa a concordância de uma enunciação com uma coisa? Mas sabemos nós isto?

2. A possibilidade intrínseca da concordância

Falamos da concordância em diversos sentidos. Dizemos, por exemplo, em presença de duas moedas de cinco marcos postas sobre a mesa: há concordância entre elas. Elas estão em concordância pela identidade de seu aspecto. Por isso, elas têm este aspecto em comum e, sob este ponto de vista, são iguais. Falamos ainda em concordância quando dizemos, por exemplo, de uma das moedas: esta moeda é redonda. Aqui a enunciação está em concordância com a coisa. A relação, neste caso, não se estabelece de uma coisa a outra, mas entre uma enunciação e uma coisa. Mas em que devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem nenhum caráter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é um meio de pagamento. Mas, apesar de todas as diferenças, a enunciação em questão concorda, enquanto é verdadeira, com a moeda. E este acordo, conforme o conceito corrente de verdade, deve ser concebido como uma adequação. Como pode aquilo que é completamente diferente, a enunciação, adequar-se à moeda de cinco marcos? Esta enunciação deveria então tornar-se uma moeda e desta maneira cessar absolutamente de ser ela mesma. Mas isto a enunciação jamais consegue. No momento em que tal coisa acontecesse, uma enunciação enquanto tal não mais poderia estar em concordância com a coisa. Para realizar a adequação, a enunciação deve permanecer, ou antes, tornar-se o que é. Em que consiste, portanto, sua essência, fundamentalmente diferente de qualquer coisa? Como pode uma enunciação, mantendo sua essência, adequar-se a algo diferente, a uma coisa?

A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais. A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto esta "relação" permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade, sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio.

A enunciação sobre a moeda "se" relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O "assim como" se refere à apresentação e ao que é apresentado. "Apresentar" significa aqui, descartando todos os preconceitos "psicologistas" e "epistemológicos", o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. O que

assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade. Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza, originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento. Todo o comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. Somente isto que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como "aquilo que está presente" e já, desde há muito tempo, é chamado "ente".

O comportamento está aberto sobre o ente. Toda relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento. A abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento. Todo trabalho e toda realização, toda ação e toda previsão, se mantêm na abertura de um âmbito aberto no seio do qual o ente se põe propriamente e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é. Isto somente acontece quando o ente mesmo se pro-põe, na enunciação que o apresenta, de tal maneira que esta enunciação se submete à ordem de exprimir o ente assim como é. Na medida em que a enunciação obedece a tal ordem, ela se conforma ao ente. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é conforme (verdadeiro).

A enunciação recebe sua conformidade da abertura do comportamento. Pois, somente através dela, o que é manifesto pode tornar-se, de maneira geral, a medida diretora de uma apresentação adequada. Mas o comportamento aberto mesmo deve deixar-se guiar por esta medida. Isto quer dizer: o comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação. Isto faz parte da abertura que o comportamento mantém. Mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.

Assim, cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como o único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original na proposição. Mas surge simultaneamente a seguinte questão: qual é o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura que mantém o comportamento e que se dá antecipadamente uma medida? É somente desta possibilidade intrínseca da abertura do comportamento que a conformidade da proposição recebe a aparência de realizar a essência da verdade.

3. O fundamento da possibilitação de uma conformidade

De onde recebe a enunciação apresentativa a ordem de se orientar para o objeto, de se pôr de acordo segundo a lei da conformidade? Por que é este acordo co-determinante da essência da verdade? Como pode unicamente efetuar-se a antecipação do dom de uma medida e como surge a injunção de se ter que pôr de acordo? É isto que somente se realizará se esta doação prévia nos tiver instaurado como livres, dentro do aberto, para algo que nele se manifesta e que vincula toda apresentação. Liberar-se para uma medida que

vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.

Não substitui, porém, esta afirmação sobre a essência da conformidade uma "evidência" por outra? Uma ação obviamente não se pode realizar a não ser através da liberdade de quem age. O mesmo acontece com a ação de enunciar apresentando, e com a ação de consentir ou recusar uma "verdade".

Esta tese, entretanto, não significa que para levar a termo uma enunciação, para comunicá-la ou assimilá-la, se deva agir sem constrangimento. A afirmação diz: a liberdade é a própria essência da verdade. Entendamos aqui por "essência" o fundamento da possibilidade intrínseca daquilo que imediata e geralmente é admitido como conhecido. Todavia, no conceito de liberdade nós não pensamos a verdade e muito menos sua essência. A tese segundo a qual a essência da verdade (a conformidade da enunciação) é a liberdade deve, portanto, surpreender.

Situar a essência da verdade na liberdade não significa, por acaso, entregar a verdade ao arbítrio humano? Pode-se sabotar mais profundamente a verdade do que a abandonando ao arbítrio deste "caniço instável"? O que constantemente se impôs ao bom senso durante a discussão manifesta-se agora de modo mais claro: a verdade é aqui deslocada para a subjetividade do sujeito humano. Mesmo que este sujeito tenha acesso a uma objetividade, ela permanece, porém, do mesmo modo humana como esta subjetividade e posta à disposição do homem.

Põe-se, sem dúvida, na conta do homem, a falsidade e a hipocrisia, a mentira e o engano, o logro e a simulação, numa palavra, todos os modos da não-verdade. Mas já que a não-verdade é o contrário da verdade, tem-se o direito de afastá-la do âmbito de interrogação pela pura essência da verdade com relação à qual aquela é inessencial. Esta origem humana da não-verdade apenas confirma, por oposição, que a essência da verdade "em si" reina "acima" do homem. Ela é tida pela metafísica como eterna e imperecível, e jamais poderá ser edificada sobre a instabilidade do frágil ser humano. Como pode, ainda assim, a essência da verdade encontrar seu apoio e fundamento na liberdade do homem?

A hostilidade contra a tese que diz que a essência da verdade é a liberdade apóia-se em preconceitos dos quais os mais obstinados são: a liberdade é uma propriedade do homem; a essência da liberdade não necessita nem tolera mais amplo exame; o que é o homem, cada qual sabe.

4. A essência da liberdade

Entretanto, a indicação de uma relação essencial entre a verdade como conformidade e a liberdade sacode estes preconceitos, suposto evidentemente que estejamos dispostos para a transformação do pensamento. A reflexão sobre o laço essencial entre a verdade e a liberdade nos leva a perseguir o problema da essência do homem, dentro de uma perspectiva que nos garantirá a experiência de um fundamento original oculto do homem (do ser-aí) e isto de tal maneira que esta reflexão nos transporta primeiramente para o âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente. Também a partir

deste fundamento se mostrará: a liberdade somente é o fundamento da possibilidade intrínseca da conformidade porque recebe sua própria essência da essência mais original da única verdade verdadeiramente essencial.

A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto. Como deverá ser pensada esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto lhe é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente.

Falamos ordinariamente de "deixar" quando, por exemplo, nos abstemos de uma tarefa que nos havíamos proposto. "Deixamos algo ser" significa: não tocamos mais nisto e com isto não mais nos preocupamos. "Deixar" tem, então, aqui, o sentido negativo de desviar a atenção de algo, de renunciar a. . . ; exprime uma indiferença ou mesmo uma omissão.

A palavra aqui necessária para expressar o deixar-ser do ente não visa, entretanto, nem a uma omissão nem a uma indiferença, mas ao contrário delas. Deixar-ser significa o entregar-se ao ente. Isto, todavia, não deve ser compreendido apenas como simples ocupação, proteção, cuidado ou planejamento de cada ente que se encontra ou que se procurou. Deixar-ser o ente — a saber, como ente que ele é — significa entregar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo. Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea,* o desvelado. Se traduzimos a palavra *alétheia* por "desvelamento", em lugar de "verdade", esta tradução não é somente mais "literal", mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente. O entregar-se ao caráter de ser desvelado não quer dizer perder-se nele, mas se desdobra num recuo diante do ente a fim de que este se manifeste naquilo que é e como é, de tal maneira que a adequação apresentativa dele receba a medida. Semelhante deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo o nosso comportamento. O deixar-se, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado.

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade "negativa" ou "positiva"), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente; graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a "presença" (o "aí"), é o que é.

No ser-aí se conserva para o homem o fundamento essencial, longamente não fundado, que lhe permite ek-sistir. "Existência" não significa aqui *existentia* no sentido do acontecer da pura "subsistência" de um ente não humano. "Existência", porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade

como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento. O ente em sua totalidade se revela como *physis*, "natureza", que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode. Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história. O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo "tempo", mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida.

Se, entretanto, o ser-aí ek-sistente, como deixar-ser do ente, libera o homem para a sua "liberdade", quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A "natureza" não tem história.

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A "verdade" não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um "sujeito" relativamente a um "objeto" e que então "vale" não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência.

Pelo fato de todo comportamento humano sempre estar aberto a seu modo e se pôr em harmonia com aquilo a que se refere, o comportamento fundamental do deixar-ser, quer dizer, a liberdade, lhe comunicou como dom a diretiva intrínseca de conformar sua apresentação ao ente. O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente em sua totalidade. Conforme a maneira do desdobramento originário da essência da verdade, irrompem as raras, simples e capitais decisões da história.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade. Pelo fato de a liberdade ek-sistente como essência da verdade não ser uma propriedade do homem, e ainda pelo fato de o homem não ek-sistir a não ser enquanto possuído por esta liberdade e somente assim tornar-se capaz de história, a não-essência não poderia nascer subsidiariamente da simples incapacidade e da negligência do homem. A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade. É pelo fato de a verdade e não-verdade não serem indiferentes um para o outro em sua essência, mas copertencerem, que, no fundo, uma proposição verdadeira pode se encontrar em extrema oposição com a correlativa proposição não-verdadeira. Por isso, a questão da essência da verdade atinge, somente então, o domínio original do que real-

mente é perguntado, quando a vista prévia da plena essência da verdade permite englobar também a reflexão sobre a não-verdade no desvelamento da essência da verdade. O exame da não-essência da verdade não vem preencher tardiamente uma lacuna, mas ele constitui o passo decisivo na posição adequada da *questão* da essência da verdade. Mas como devemos nós conceber a não-essência na essência da verdade? Se a essência da verdade não se esgota na conformidade da enunciação, então a não-verdade também não pode ser igualada com a não-conformidade do juízo.

5. A essência da verdade

A essência da verdade se desvelou como liberdade. Esta é o deixar-ser ek-sistente que desvela o ente. Todo comportamento aberto se movimenta no deixar-ser do ente e se relaciona com este ou aquele ente particular. A liberdade já colocou previamente o comportamento em harmonia com o ente em sua totalidade, na medida em que ela é o abandono ao desvelamento do ente em sua totalidade e enquanto tal. Esta disposição de humor não se deixa, entretanto, conceber como "vivência" ou como "estado de alma". Pois ela é desviada de sua essência quando compreendida a partir de noções que (como "vida" e "alma") não podem elas próprias pretender uma dignidade de essência senão aparentemente e enquanto se distorce e falsifica o sentido da disposição de humor. Uma disposição de humor, isto é, uma ex-posição ek-sistente no ente em sua totalidade, somente pode ser "vivenciada" e "sentida" porque "o homem que vivencia", sem pressentir a essência da disposição de humor, já sempre está abandonado a esta disposição afetiva que é desveladora do ente em sua totalidade. Todo o comportamento do homem historial, sentido expressamente ou não, compreendido ou não, está disposto e através desta disposição colocado no ente em sua totalidade. O grau de revelação do ente em sua totalidade não coincide com a soma dos entes realmente conhecidos. Pelo contrário: ali onde o ente é pouco conhecido e onde é conhecido rudimentarmente pela ciência, a revelação do ente em sua totalidade pode imperar de maneira mais essencial que lá, onde o que é conhecido é constantemente oferecido ao conhecimento e tornado exaurível para o olhar, que lá onde nada mais resiste ao zelo do conhecimento, na medida em que a capacidade técnica de dominar as coisas se desdobra numa agitação sem fim. É justamente neste nivelamento simplista, que tudo conhece e apenas conhece, que se torna superficial a revelação do ente, que ela desaparece na aparente nulidade daquilo que nem mesmo é mais indiferente, mas está apenas esquecido.

O deixar-ser do ente que dispõe o ser-aí com o ente em sua totalidade penetra e precede todo o comportamento aberto que nele se desenvolve. O comportamento do homem é perpassado pela disposição de humor que se origina da revelação do ente em sua totalidade. Esta "em sua totalidade" aparece, entretanto, à preocupação e ao cálculo cotidiano como o imprevisível e o inconcebível. Este "em sua totalidade" jamais se deixa captar a partir do ente que se manifestou, pertença ele quer à natureza, quer à história. Ainda que este "em sua totalidade" a tudo perpasse constantemente com sua disposição, permanece, contudo, o não-disposto (não-determinado) e o não-disponível (indisponível, indeterminável) e é, desta maneira, confundido, o mais das vezes, com o que é mais corrente e menos digno de nota. Aquilo que assim nos dispõe de maneira alguma é nada, mas uma dissimulação do ente em sua totalidade. Justamente, na medida em que o deixar-ser sem-

pre deixa o ente, a que se refere, ser, em cada comportamento individual, e com isto o desoculta, dissimula ele o ente em sua totalidade. O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, *é* o velamento.

6. A não verdade enquanto dissimulação

O velamento recusa o desvelamento à *alétheia*. Nem o admite até como *stéresis* (privação), mas conserva para a *alétheia* o que lhe é mais próprio, como propriedade. O velamento é, então, pensado a partir da verdade como desvelamento, o não-desvelamento e, desta maneira, a mais própria e mais autêntica não-verdade pertencente à essência da verdade. O velamento do ente em sua totalidade não se afirma como uma conseqüência secundária do conhecimento sempre parcelado do ente. O velamento do ente em sua totalidade, a não-verdade original, é mais antiga do que toda revelação de tal ou tal ente. É mais antiga mesmo do que o próprio deixar-ser que, desvelando, já dissimula e, assim, mantém sua relação com a dissimulação. O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem.

No deixar-ser desvelador e que simultaneamente dissimula o ente em sua totalidade acontece o fato de que a dissimulação aparece como aquilo que está velado em primeiro lugar. Enquanto existe, o ser-aí instaura o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não-verdade original. A não-essência original da verdade é o mistério. O termo não-essência não implica aqui ainda aquele traço de degradação que lhe atribuímos quando a essência é entendida como universalidade *(koinón, génos),* como *possibilitas* (possibilitação) do universal e como seu fundamento. É que a não-essência visa aqui à essência pré-existente. Ordinariamente, entretanto, a "não-essência" designa a deformação da essência já degradada. Mas em todas estas significações a não-essência está sempre ligada essencialmente à essência, segundo as modalidades correspondentes, e jamais se torna inessencial no sentido de indiferente. Falar, entretanto, assim da não-essência e da não-verdade choca demasiadamente a opinião ainda corrente e parece uma acumulação forçada de "paradoxos" arbitrariamente construídos. Já que é difícil afastar esta aparência, renunciamos a esta linguagem paradoxal apenas para a *dóxa* (opinião) comum. Para o bom entendedor certamente o "não" da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não-experimentado e inexplorado da verdade do ser (e não apenas do ente).

A liberdade enquanto dexar-ser do ente é em si mesma uma relação re-solvida, uma relação que não está fechada sobre si mesma. Todo comportamento se funda sobre esta relação e dela recebe a indicação que o refere ao ente e a seu desvelamento. Entretanto, esta relação com a dissimulação se esconde a si mesma nesta relação enquanto dá primazia a um esquecimento do mistério e nele desaparece. Ainda que o homem se relacione constantemente com o ente, limita-se, contudo, habitualmente, a este ou àquele ente em seu caráter revelado. O homem se limita à realidade corrente e passível de ser dominada, mesmo ali onde se decide o que é fundamental. E se ele se decide alargar, transformar, se reapropriar e assegurar o caráter revelado do ente nos domínios mais variados de sua ati-

vidade, ele, contudo, procura as diretivas para tal nos estreitos limites de seus projetos e necessidades correntes.

Instalar-se na vida corrente é, entretanto, em si mesmo o não deixar imperar a dissimulação do que está velado. Sem dúvida, também na vida corrente existem enigmas, obscuridades, questões não decididas e coisas duvidosas. Mas todas estas questões, que não surgem de nenhuma inquietude e estão seguras de si mesmas, são apenas transições e situações intermediárias nos movimentos da vida corrente e, portanto, inessenciais. Lá onde o velamento do ente em sua totalidade é tolerado sob a forma de um limite que acidentalmente se anuncia, a dissimulação como acontecimento fundamental caiu no esquecimento.

Mas o mistério esquecido do ser-aí não é eliminado pelo esquecimento. Este, pelo contrário, dá ao aparente desaparecimento uma presença própria. Enquanto o mistério se subtrai retraindo-se no esquecimento e para o esquecimento, leva o homem historial a permanecer na vida corrente e distraído com suas criações. Assim abandonada, a humanidade completa "seu mundo" a partir de suas necessidades e de suas intenções mais recentes e o enche de seus projetos e cálculos. Deles o homem retira então suas medidas, esquecido do ente em sua totalidade. Nestes projetos e cálculos o homem se fixa munindo-se constantemente com novas medidas, sem meditar o fundamento próprio desta tomada de medidas e a essência do que dá estas medidas. Apesar do progresso em direção a novas medidas e novas metas, o homem se ilude no que diz respeito à essência autêntica destas medidas. O homem se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes. Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece.

Ek-sistente, o ser-aí é in-sistente. Mesmo na existência insistente reina o mistério, mas como a essência esquecida, e assim ornada "inessencial", da verdade.

7. A não-verdade enquanto errância

Insistente, o homem está voltado para o que é o mais corrente em meio ao ente. Ele, porém, somente pode insistir na medida em que já é ek-sistente, isto é, enquanto ele, contudo, toma como medida diretora o ente como tal. Mas a humanidade, enquanto toma medida, está desviada do mistério. Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se copertencem. São uma e mesma coisa. Esta maneira de se voltar e se afastar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar*.

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância. A errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial

está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância.

A errância é a antiessência fundamental que se opõe à essência da verdade. A errância se revela como o espaço aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. A errância é o cenário e o fundamento do erro. O erro não é uma falta ocasional, mas o império desta história onde se entrelaçam, confundidas, todas as modalidades do errar.

Todo o comportamento possui sua maneira de errar, correspondente à abertura que mantém e à sua relação com o ente em sua totalidade. O erro se estende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam erro, isto é, a não-conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar. A errância na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é uma componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.

Pelo fato de a ek-sistência in-sistente do homem marchar na errância e pelo fato de esta enquanto desgarramento ameaçar sempre o homem de alguma maneira, a ek-sistência está plena de mistério e de um mistério esquecido. Eis por que o homem está submisso, na ek-sistência de seu ser-aí, ao mesmo tempo ao reino do mistério e à ameaça que irrompe da errância. Tanto o mistério como a ameaça de desgarramento mantêm o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.

O desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade. É nesta simultaneidade do desvelamento e da dissimulação que se afirma a errância. A dissimulação do que está velado e a errância pertencem à essência originária da verdade. A liberdade, compreendida a partir da ek-sistência insistente do ser-aí, somente é a essência da verdade (como conformidade da apresentação) pelo fato de a própria liberdade irromper da originária essência da verdade, do reino do mistério da errância. O deixar-ser do ente se realiza pelo nosso comportamento no âmbito do aberto. Entretanto, o deixar-ser do ente como tal e em sua totalidade acontece, autenticamente, apenas então, quando, de tempos em tempos, é assumido em sua essência originária. Então a decisão enérgica pelo mistério se põe em marcha para a errância que reconheceu enquanto tal. Neste momento a questão da essência da verdade é posta mais originariamente. Então se revela, afinal, o fundamento da imbricação da essência da verdade com a verdade da essência. A perspectiva sobre o mistério, que se descerra a partir da errância, põe o problema da questão que unicamente importa: que é o ente enquanto tal em sua totalidade? Uma tal interrogação pensa o problema essencialmente desconcertante e por isso não dominado ainda em sua ambivalência: a questão do ser do ente. O pensamento do qual emana originariamente tal interrogação se concebe, desde Platão, como "filosofia", e recebeu mais tarde o nome de "metafísica".

8. A questão da verdade e a filosofia

É no pensamento do ser que a libertação do homem para a ek-sistência, libertação que funda a história, alcança a sua palavra. A palavra não é, em primeiro lugar, a "expressão" de uma opinião, mas é constantemente já a articulação protetora da verdade do ente em sua totalidade. O número daqueles que entendem esta palavra pouco importa. A qualidade dos que podem prestar atenção a ela decide da posição do homem na história. Mas, neste mesmo momento da história do mundo em que começa a filosofia, começa também a dominação expressa do senso comum (da sofística).

O senso comum apela à evidência do ente revelado e qualifica toda interrogação filosófica de atentado contra ele mesmo e sua infeliz suscetibilidade.

Entretanto, o que o bom senso, antecipadamente justificado em seu âmbito próprio, pensa da filosofia, não atinge a essência dela. Esta somente se deixa determinar a partir da relação com a verdade originária do ente enquanto tal e em sua totalidade. Mas pelo fato de a plena essência da filosofia incluir sua não-essência e imperar originariamente sob a forma da dissimulação, a filosofia, enquanto põe a questão desta verdade, é ambivalente em si mesma. Seu pensamento é a tranqüilidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente em sua totalidade. Mas seu pensamento é também, ao mesmo tempo, a decisão enérgica do rigor, que não rompe o velamento, mas que impele sua essência intacta para dentro da abertura da compreensão, e desta maneira, para dentro de sua própria verdade.

No manso rigor e na rigorosa mansidão do deixar-ser do ente como tal em sua totalidade, a filosofia se desenvolve e transforma numa interrogação que não se atém unicamente ao ente, mas também não tolera nenhuma injunção exterior. Esta íntima indigência do pensamento, Kant a pressentiu, pois disse da filosofia: "Vemos aqui a filosofia colocada numa situação crítica: é preciso que ela encontre uma posição firme, sem saber entretanto, nem no céu nem na terra, de um ponto em que se possa suspender ou apoiar. É preciso que a filosofia manifeste aqui sua pureza, fazendo-se guardiã de suas próprias leis, em vez de ser o apanágio daqueles que lhe sugerem um sentido inato ou não sei que natureza tutelar . . ." (Kant, *Fundamento da Metafísica dos Costumes,* Obras da Edição da Academia, volume IV, p. 425).

Interpretando, desta maneira, a essência da filosofia, Kant, cuja obra introduz o último período da metafísica ocidental, olha para um domínio que, de acordo com sua postura metafísica, fundada sobre a subjetividade, ele não podia compreender, a não ser a partir desta última. É por isso que a filosofia devia ser interpretada por Kant como guardiã de suas próprias leis. Esta concepção essencial da destinação da filosofia é, contudo, suficientemente ampla para rejeitar toda subordinação de seu pensamento. *Subordinação* cuja forma mais flagrante se dissimula sob o pretexto de ainda admitir a filosofia como "expressão" da "cultura" (Spengler) ou como luxo de uma humanidade entregue ao seu trabalho.

Se, todavia, a filosofia realiza sua essência assim como lhe foi originariamente posta enquanto "guardiã de suas próprias leis" ou se, pelo contrário, é primeiramente sustentada e determinada em sua atitude de guardiã pela verdade daquilo de onde suas leis recebem o caráter de leis, isto se decide a partir da originalidade com a qual a essência primeira da filosofia se tornará fundamental para a interrogação filosófica.

O ensaio aqui apresentado conduz a questão da verdade para além dos limites tradi-

cionais da concepção comum e auxilia a reflexão a se perguntar se a questão da essência da verdade não deve ser, ao mesmo tempo e primeiramente, a questão da verdade da essência. Porém, sob o conceito de "essência" a filosofia pensa o ser. A redução da possibilidade interna da conformidade de uma enunciação à liberdade ek-sistente do deixar-ser, reconhecido como seu "fundamento" e, ao mesmo tempo, o aceno para situarmos o começo essencial deste fundamento na dissimulação e errância, apontam para o fato de que a essência da verdade não é absolutamente a "generalidade" vazia de uma universalidade "abstrata", mas, pelo contrário, o único dissimulado da única história do desvelamento do "sentido" daquilo que designamos ser e que, já há muito tempo, costumamos considerar como o ente em sua totalidade.

9. Observação

A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência. Aquela questão entende essência, primeiramente, no sentido de qüididade *(quidditas)* ou de realidade *(realitas)* e entende a verdade como uma característica do conhecimento. A questão da verdade da essência entende essência em sentido verbal e pensa, nesta palavra, ainda permanecendo no âmbito da representação metafísica, o ser *(Seyn)* como a diferença que impera entre ser e ente. Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser *(Seyn)*. A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência.* Após a explicação descobre-se, com facilidade, que a proposição não inverte simplesmente um aglomerado de palavras, nem quer suscitar a impressão de paradoxo. O sujeito da proposição é, caso esta fatal categoria gramatical ainda possa ser usada, a verdade da essência. O velar iluminador é, quer dizer, faz com que se desdobre *(Wesen)* a concordância entre conhecimento e ente. A proposição não é dialética. Não é de maneira alguma uma proposição no sentido de uma enunciação. A resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser *(Seyn)*. Porque ao ser pertence o velar iluminador, aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia.*

A conferência *Sobre a Essência da Verdade* deveria ser completada, já no projeto original, por uma segunda conferência: *Sobre a Verdade da Essência.* Esta não foi viável por motivos para os quais aceno agora na carta *Sobre o Humanismo.*

A questão decisiva *(Ser e Tempo,* 1927) do sentido, quer dizer *(Ser e Tempo,* p. 151), do âmbito do projeto, quer dizer, da abertura, ou ainda, da verdade do ser e não apenas do ente, fica propositalmente não-desenvolvida. Aparentemente o pensamento se movimenta no caminho da metafísica e, contudo, realiza, em seus passos decisivos — que conduzem da verdade como conformidade para a liberdade ek-sistente e desta para a verdade como dissimulação e errância —, uma revolução na interrogação, revolução que já pertence à superação da metafísica. O pensamento ensaiado na conferência atinge sua plenitude na experiência decisiva de que somente a partir do ser-aí, no qual o homem pode penetrar, se prepara, para o homem historial, uma proximidade com a verdade do ser. Qualquer espécie da antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já acontece em *Ser e Tempo,* abandonada e procurada a verdade do ser como fundamento de uma nova posição historial, mas o curso da exposição se prepara para pensar a partir deste novo fundamento (a partir do ser-aí). As fases da interrogação constituem em si o caminho de um pensamento que, em vez de oferecer representações e conceitos, se experimenta e confirma como revolução da relação com o ser.

SOBRE O "HUMANISMO"

CARTA A JEAN BEAUFRET, PARIS

Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como o produzir de um efeito. Sua realidade efetiva é avaliada segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumar. Consumar significa: desdobrar alguma coisa até a plenitude de sua essência; levá-la à plenitude, *producere*. Por isso, apenas pode ser consumado, em sentido próprio, aquilo que já é. O que, todavia, "é", antes de tudo, é o ser. O pensar consuma a relação do ser com a essência do homem. O pensar não produz nem efetua esta relação. Ele apenas oferece-a ao ser, como aquilo que a ele próprio foi confiado pelo ser. Esta oferta consiste no fato de, no pensar, o ser ter acesso à linguagem. A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumar a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam. Não é por ele irradiar um efeito ou por ser aplicado que o pensar se transforma em ação. O pensar age enquanto se exerce como pensar. Este agir é provavelmente o mais singelo e, ao mesmo tempo, o mais elevado, porque interessa à relação do ser com o homem. Toda eficácia, porém, funda-se no ser e se espraia sobre o ente. O pensar, pelo contrário, deixa-se requisitar pelo ser para dizer a verdade do ser. O pensar consuma este deixar. Pensar é *l'engagement par l'Être pour l'Être.*[1] Ignoro se, do ponto de vista lingüístico, é possível dizer ambas as coisas *("par"* e *"pour")* numa só expressão, a saber: *penser c'est l'engagement de l'Être.* Aqui, a palavra para o genitivo *"de l'. . . "*visa a expressar que o genitivo é ao mesmo tempo *genitivus subjectivus* e *objectivus.* Mas nisto não se deve esquecer que "sujeito" e "objeto" são expressões inadequadas da Metafísica, que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da "Lógica" e "Gramática" ocidentais. Mesmo hoje, somos apenas capazes de pressentir o que se esconde neste processo. A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais originário está reservado como tarefa para o pensar e poetizar. O pensar não é apenas *l'engagement dans l'action*[2] em favor e através do ente, no sentido do efetivamente real da situação presente. O pensar é *l'engagement* através do ente, no sentido do efetivamente real da situação presente. O pensar é *l'engagement* através e em favor da verdade do ser. Sua história nunca é passada, ela sempre está na iminência de vir. A história do ser sustenta e determina cada *condition* e *situation humaine.*

Para primeiro aprendermos a experimentar, em sua pureza, a citada essência do pensar, o que significa, ao mesmo tempo, realizá-la, devemos libertar-nos da interpretação técnica do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. O próprio pensar é tido, ali, como uma *tékhne,* o processo da reflexão a serviço do fazer e do ope-

[1] Trad.: O engajamento pelo ser para o ser. (N. do E.)

[2] Trad.: O engajamento na ação. (N. do E.)

rar. A reflexão, já aqui, é vista desde o ponto de vista da *praxis* e *poíesis*. Por isso, o pensamento, tomado em si, não é "prático". A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura "teórica" já ocorrem no seio da interpretação "técnica" do pensar. É uma tentativa reacional, visando a salvar também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e operar. Desde então, a "Filosofia" está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das "Ciências". Ela crê que isto se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Este empenho, porém, é o abandono da essência do pensar. A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar, é abandonado o ser como o elemento do pensar. A "Lógica" é a sanção desta interpretação que começa com a Sofística e Platão. Julga-se o pensar de acordo com uma medida que lhe é inadequada. Um tal julgamento se assemelha a um procedimento que procura avaliar a natureza e as faculdades do peixe, de acordo com sua capacidade de viver em terra seca. Já há muito tempo, demasiado tempo, o pensar está fora de seu elemento. Será possível chamar de "irracionalismo" o reconduzir o pensar ao seu elemento?

As questões levantadas em sua carta poderiam ser mais facilmente elucidadas numa conversa direta. No papel, o pensar sacrifica facilmente sua mobilidade. Mas sobretudo, nestas condições, só com muita dificuldade poderá conservar a pluridimensionalidade de seu âmbito que lhe é própria. Em comparação com as ciências, o rigor do pensar não só consiste na exatidão artificial, isto é, técnico-teórica dos conceitos, mas repousa no fato de o dizer permanecer, de modo puro, no elemento do ser, deixando imperar o simples de suas múltiplas dimensões. Mas, por outro lado, a forma escrita oferece a salutar coerção para formulações lingüísticas cuidadosas. Para hoje, gostaria de escolher apenas uma de suas questões. A análise desta talvez jogue uma luz também sobre as outras.

Você pergunta: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*[3] Esta questão nasce da intenção de conservar a palavra "Humanismo". Pergunto-me se isto é necessário. Ou será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam? Não há dúvida, de há muito já se desconfia dos "-ismos". Mas o mercado da opinião pública exige constantemente novos. E sempre se está disposto a cobrir esta necessidade. Também os nomes como "Lógica", "Ética", "Física", apenas surgem quando o pensar originário chega ao fim. Em sua gloriosa era, os gregos pensaram sem tais títulos. Nem mesmo de "Filosofia" chamavam o pensar. Este termina ao sair de seu elemento. O elemento é aquilo a partir do qual o pensar é capaz de ser um pensar. O elemento é o que propriamente pode: o poder. Ele assume o pensar e o conduz, assim, para sua essência. Dito de maneira simples, o pensar é o pensar do ser. O genitivo diz duas coisas. O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e a ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial. O pensar é — isto quer dizer: o ser encarregou-se, dócil ao destino e por ele dispensado da essência do pensar. Encarregar-se de uma "coisa" ou de uma "pessoa" em sua essência significa: amá-la, querê-la. Este querer significa, quando pensado mais originariamente: gratificar a essência. Tal querer é a essência propriamente dita do poder, o qual não é apenas capaz de produzir isto ou aquilo, mas é capaz de deixar que algo desdobre seu ser em sua pro-veniência, isto signi-

[3] Trad.: Como tornar a dar sentido à palavra "Humanismo"? (N. do E.)

fica, que é capaz de deixar-ser. O poder do querer é aquilo graças ao qual alguma coisa é propriamente capaz de ser. Este poder é o propriamente possível; aquele possível cuja essência repousa no querer. É a partir deste querer que o ser é capaz do pensar. Aquele possibilita este. O ser como o que pode e quer é o "pos-sível". O ser como o elemento é a "força silenciosa" de poder que quer dizer, isto é, do possível. Nossos termos "possível" e "possibilidade" são, sem dúvida, pensados sob o império da "Lógica" e "Metafísica", distinguindo-se da "atualidade"; isto significa, a partir de uma determinada interpretação — a metafísica — do ser, como *actus* e *potentia,* distinção que é identificada com a de *existentia* e *essentia.* Quando falo da "força silenciosa do possível", não me refiro ao *possibile* de uma *possibilitas* apenas representada, nem à *potentia* enquanto *essentia* de um *actus* da *existentia,* refiro-me ao próprio ser que, pelo seu querer, impera com seu poder sobre o pensar e, desta maneira, sobre a essência do homem, e isto quer dizer, sobre sua relação com o ser. Poder algo significa aqui: guardá-lo em sua essência, conservá-lo em seu elemento.

Quando o pensar chega ao fim, na medida em que sai de seu elemento, compensa esta perda, valorizando-se como *tékhne,* como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural. A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não mais se pensa; a gente se ocupa com "Filosofia". Na concorrência destas ocupações, elas então se exibem publicamente como "ismos", procurando uma sobrepujar a outra. O domínio destas expressões não é casual. Ele reside, e isto particularmente nos tempos modernos, na singular ditadura da opinião pública. A assim chamada "existência privada" não é, entretanto, já o ser-homem essencial e livre. Ela simplesmente crispa-se numa negação do que é público. Ela permanece o chantão dele dependente e alimenta-se apenas do recuo diante do que é público. Ela atesta, assim, contra sua própria vontade, sua subjugação à opinião pública. Ela mesma, porém, é a instauração e dominação metafisicamente condicionadas — porque originando-se do domínio da subjetividade — da abertura do ente, na incondicional objetivação de tudo. Por isso, a linguagem termina a serviço da mediação das vias de comunicação, nas quais se espraia a objetivação, como o acesso uniforme de tudo para todos, sob o desprezo de qualquer limite. Deste modo, a linguagem cai sob a ditadura da opinião pública. Esta decide previamente o que é compreensível e o que deve ser desprezado como incompreensível.

Aquilo que se diz, em *Ser e Tempo* (1927), §§ 27 e 35, sobre o *"a gente"* não quer fornecer, de maneira alguma, apenas uma contribuição incidental para a Sociologia. Tampouco o *"a gente"* significa apenas a figura oposta, compreendida de modo ético-existencialista, ao ser-si-mesmo da pessoa. O que foi dito contém, ao contrário, a indicação, pensada a partir da questão da verdade do ser, para o pertencer originário da palavra ao ser. Esta relação permanece oculta sob o domínio da subjetividade que se apresenta como a opinião pública. Se, todavia, a verdade do ser tornou-se digna de ser pensada para o pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas pura filosofia da linguagem. É somente por isso que *Ser e Tempo* (§ 34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão que pergunta, em que modo de ser, afinal, a linguagem enquanto linguagem é, em cada situação. O esvaziamento da linguagem, que grassa em toda parte e rapidamente, não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da linguagem. Ela provém de uma ameaça à essência do homem. Um simples uso cultivado da linguagem não demonstra, ainda, que conseguimos escapar a este perigo essencial. Um certo requinte no estilo poderia hoje, ao contrário, até signifi-

car que ainda não vemos o perigo, nem somos capazes de vê-lo, porque ainda não ousamos jamais enfrentar seu olhar. A decomposição da linguagem, atualmente tão falada e isto bastante tarde, não é, contudo, a razão, mas já uma conseqüência do fato de que a linguagem, sob o domínio da metafísica moderna da subjetividade, se extravia, quase invencivelmente, de seu elemento. A linguagem recusa-nos ainda sua essência: isto é, que ela é a casa da verdade do ser. A linguagem abandona-se, ao contrário, a nosso puro querer e à nossa atividade, como um instrumento de dominação sobre o ente. Este próprio ente aparece como o efetivamente real no sistema de atuação de causa e efeito. Encontramos o ente como o efetivamente real tanto quando calculamos e agimos, como quando procedemos cientificamente e filosofamos com explicações e fundamentações. A elas também pertence o garantir que algo seja inexplicável. Com tais afirmações pensamos estar diante do mistério. Como se já estivesse estabelecido que a verdade do ser se pudesse fundamentar, de qualquer modo, sobre causas e razões explicativas, ou, o que dá no mesmo sobre a impossibilidade de sua apreensão.

Caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para o residir na verdade do ser.

Não residem, no entanto, neste apelo ao homem, não se escondem nesta tentativa de preparar o homem para este apelo um empenho e uma solicitude pelo homem? Para onde se dirige *"o cuidado"*, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para sua essência? Que outra coisa significa isto, a não ser que o homem *(homo)* se torne humano *(humanus)?* Deste modo então, contudo, a *humanitas* permanece a preocupação de um tal pensar; pois humanismo é isto: meditar, e cuidar para que o homem seja humano e não des-humano, inumano, isto é, situado fora de sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência.

Mas de onde e como se determina a essência do homem? *Marx* exige que o "homem humano", seja conhecido e reconhecido. Ele o encontra na "sociedade". O homem "socializado" é para ele o homem "natural". É na "sociedade" que a "natureza" do homem, isto é, a totalidade de "suas necessidades naturais" (alimentação, vestuário, reprodução, subsistência econômica) é eqüitativamente assegurada. O cristão vê a humanidade do homem, a *humanitas* do *homo,* desde o ponto de vista de sua distinção da *Deitas.* Ele é, sob o ponto de vista da história da salvação, homem como "filho de Deus", que, em *Cristo,* escuta e assume o apelo do Pai. O homem não é deste mundo, na medida em que o "mundo" pensado teórica e platonicamente é apenas uma passagem provisória para o Além.

Somente na época da república romana, *humanitas* é, pela primeira vez, expressamente pensada e visada sob este nome. Contrapõe-se o *homo humanus* ao *homo barbarus.* O *homo humanus,* é, aqui, o romano que eleva e enobrece a *virtus* romana através da "incorporação" da *paidéia* herdada dos gregos. Estes gregos são os gregos do helenismo, cuja cultura era ensinada nas escolas filosóficas. Ela refere-se à *erudito et institutio in bonas artes.* A *paidéia* assim entendida é traduzida por *humanitas.* A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste em tal *humanitas.* Em Roma, encontramos o primeiro humanismo. Ele permanece, por isso, em sua essência, um fenômeno especificamente romano, que emana do encontro da romanidade com a cultura do helenismo. A

assim chamada Renascença dos séculos XIV e XV, na Itália, é uma *renascentia romanitatis*. Como o que importa é a *romanitas*, trata-se da *humanitas* e, por isso, da *paidéia* grega. Mas a grecidade sempre é vista em sua forma tardia, sendo esta mesma vista de maneira romana. Também o *homo romanus* do Renascimento está numa oposição com o *homo barbarus*. Todavia, o in-umano é, agora, o assim chamado barbarismo da Escolástica Gótica da Idade Média. Do humanismo, entendido historicamente, faz sempre parte um *studium humanitatis;* este estudo recorre, de uma certa maneira, à Antiguidade, tornando-se assim, em cada caso, também um renascimento da grecidade. Isto se mostra no humanismo do século XVIII, aqui entre nós, sustentado por *Winckelmenn, Goethe* e *Schiller*. *Hölderlin,* ao contrário, não faz parte do "humanismo", e isto, pelo fato de pensar o destino da essência do homem mais radicalmente do que este "humanismo" é capaz.

Se, porém, se entende por humanismo, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para sua humanidade, para nela encontrar sua dignidade, então o humanismo se distingue, em cada caso, segundo a concepção da "liberdade" e da "natureza" do homem. Distinguem-se, então do mesmo modo, as vias para sua realização. O humanismo de *Marx* não carece de retorno à Antiguidade, como também não o humanismo que *Sartre* entende quando fala em Existencialismo. Neste sentido amplo, em questão, também o cristianismo é um humanismo, na medida em que, segundo sua doutrina, tudo depende da salvação da alma *(salus aeterna)* do homem, aparecendo a história da moldura da história da salvação. Por mais que se distingam estas espécies de humanismo, segundo suas metas e fundamentos, segundo a maneira e os meios de cada realização, segundo a forma de sua doutrina, todas elas coincidem nisto que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em sua totalidade.

Todo humanismo funda-se ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal. Toda determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é Metafísica. Por isso, mostra-se, e isto no tocante ao modo como é determinada a essência do homem, o elemento mais próprio de toda Metafísica, no fato de ser "humanística". De acordo com isto, qualquer humanismo permanece metafísico. Na determinação da humanidade do homem, o humanismo não apenas deixa de questionar a relação do ser com o ser humano. Mas o humanismo tolhe mesmo esta questão, pelo fato de, por causa de sua origem da Metafísica, não conhecê-la nem compreendê-la. E vice-versa, a necessidade e a natureza particular da questão da verdade do ser, esquecida na Metafísica e através dela, só pode vir à luz, levantando-se, em meio ao domínio da Metafísica, a questão "Que é Metafísica?" De início até qualquer questão do "ser", também aquela da verdade do ser, deve ser introduzida como uma questão "metafísica".

O primeiro humanismo, a saber, o romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente, têm surgido, pressupõem como óbvia a "essência" mais universal do homem. O homem é tomado como *animal rationale*. Esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega *zõon lógon ékhon,* mas uma interpretação metafísica. Esta determinação essencial do homem não é falsa. Mas ela é condicionada pela Metafísica, cuja origem essencial e não apenas cujos limites tornaram-se, contudo, em *Ser e Tempo,* dignos de serem questionados. O digno de ser questionado foi primeiro, confiado ao pensar como aquilo que ele deve pensar; mas de maneira alguma jogado ao consumo de uma inane compulsão de dúvida.

A Metafísica realmente representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença de ambos (vide *Sobre a Essência do Fundamento,* 1929, p. 8, e mais *Kant e o Problema da Metafísica,* 1929, p. 225, e ainda *Ser e Tempo,* p. 230). A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. Por isso ela também jamais questiona o modo como a essência do homem pertence à verdade do ser. Esta questão a Metafísica, até agora, ainda não levantou. Esta questão é inacessível para a Metafísica enquanto Metafísica. O ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem. Seja de que maneira se determine a *ratio* do *animal* e a razão do ser vivo, tendo em mira a determinação essencial do homem, quer como "faculdade dos princípios", quer como "faculdade das categorias" ou de outra maneira, em toda parte, e cada vez, a essência da razão se funda no fato de que, para toda percepção do ente em seu ser, ser mesmo já se iluminou e acontece historialmente em sua verdade.

Do mesmo modo com *"animal", zõon,* já se pro-pôs uma interpretação da "vida" que repousa necessariamente sobre uma interpretação do ente como *zoé* e *phýsis,* em meio à qual se manifesta o ser vivo. Além disto e antes de qualquer outra coisa, resta, enfim, perguntar se a essência do homem como tal, originalmente — e com isto decidindo previamente tudo — realmente se funda na dimensão da *animalitas.* Estamos nós no caminho certo para a essência do homem, quando distinguimos o homem e enquanto o distinguimos, como ser vivo entre outros, da planta, do animal e de Deus? Pode-se proceder assim, pode-se situar, desta maneira, o homem, em meio ao ente, como um ente entre outros. Com isto se poderá afirmar, constantemente, coisas acertadas sobre o homem. É preciso, porém, ter bem claramente presente que o homem permanece assim relegado definitivamente para o âmbito essencial da *animalitas;* é o que acontecerá, mesmo que não seja equiparado ao animal e se lhe atribuir uma diferença específica. Pensa-se, em princípio, sempre o *homo animalis,* mesmo que *anima* seja posta como *animus sive mens* e mesmo que estes, mais tarde, sejam postos como sujeito, como pessoa, como espírito. Um tal pôr é o modo próprio da Metafísica. Mas com isto a essência do homem é minimizada e não é pensada em sua origem. Esta origem essencial permanecerá sempre a origem essencial para a humanidade historial. A Metafísica pensa o homem a partir da *animalitas;* ela não pensa em direção de sua *humanitas.*

A Metafísica cerra-se para o simples dado essencial de que o homem somente desdobra seu ser em sua essência, enquanto recebe o apelo do ser. Somente na intimidade deste apelo, já "tem" ele encontrado sempre aquilo em que mora sua essência. Somente deste morar "possui" ele "linguagem" como a habitação que preserva o ec-stático para sua essência. O estar postado na clareira do ser denomino eu a *ec-sistência* do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A ec-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, *ratio,* mas a ec-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação.

A ec-sistência somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de "ser"; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da ec-sistência. É por isso que a ec-sistência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente suposto que o homem foi assim disposto que deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar relatórios sobre a natureza e história de sua constituição e de suas atividades. Desta maneira, funda-se na essência da ec-sistência também aquilo que atribuímos ao homem, mediante a comparação com o "animal". O corpo do homem é algo essencialmente diferente do organismo animal. O erro do biologismo não está superado quando se ajunta ao elemento corporal do homem

a alma, e à alma o espírito, e ao espírito o aspecto existencialista (o aspecto ôntico da existência E. S.), pregando ainda mais alto que até agora o grande apreço pelo espírito, para então, contudo, deixar tombar tudo de volta para a vivência da vida, admoestando-se ainda, com ilusória segurança, que o pensar destrói, pelos seus conceitos rígidos, o fluxo da vida e que o pensar do ser deforma a existência. O fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento "orgânico", isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem. Isto vale tão pouco como a opinião de que, na energia atômica, esteja encerrada a essência da natureza. Pois, poderia mesmo acontecer que a natureza esconde precisamente sua essência naquela face que volta para o domínio técnico pelo homem. Como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais ou com o caráter de pessoa. Em cada caso, passa-se por alto a essência, e isto baseado no mesmo projeto metafísico.

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a "essência" do homem, reside em sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia,* que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade. Em *Ser e Tempo* (p. 42) encontra-se a frase grifada: *"A essência do ser-aí reside em sua existência".* Aqui não se trata de uma contraposição de *existentia* e *essentia,* porque, de maneira alguma, ainda estão em questão estas duas determinações metafísicas do ser, nem se fale então de sua relação. A frase contém, ainda muito menos, uma afirmação geral sobre a existência *(dasein),* na medida em que esta designação que surgiu, no século XVIII, em lugar da palavra "objeto", deveria expressar o conceito metafísico de realidade efetiva do real. Ao contrário, a frase diz: O homem desdobra-se assim em seu ser *(west)* que ele é a "aí", isto é, a clareira do ser. Este "ser" do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da ec-sistência, isto significa, o traço fundamental da in-sistência ec-stática na verdade do ser. A essência ec-stática do homem reside em sua ec-sistência, que permanece distinta da *existentia* pensada metafisicamente. Esta é compreendida pela Filosofia medieval como *actualitas.* Kant representa a *existentia* como a realidade efetiva no sentido da objetividade da experiência. Hegel determina a *existentia* como a idéia que se sabe a si mesma, a idéia da subjetividade absoluta. Nietzsche concebe a *existentia* como o eterno retorno do mesmo. É verdade que ainda fica aberta a questão se, através do termo *"existentia",* em suas interpretações, diferentes apenas à primeira vista, como realidade efetiva, já é pensado com suficiente precisão o ser da pedra ou mesmo a vida como ser da flora e da fauna. Em todo caso, os seres vivos são como são, sem que, a partir de seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial de seu ser. Provavelmente causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado por um abismo de nossa essência ec-sistente. Em comparação pode até parecer-nos que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para nossa essência ec-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para nosso pensamento. Tais considerações jogam uma estranha luz sobre a determinação corrente, e por isso sempre provisória e apressada, do homem como *animal rationale.* Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas

nunca estão inseridos livremente na clareira do ser — e só assim é "mundo" —, por isso, falta-lhes a linguagem. E não porque lhes falta a linguagem, estão eles suspensos sem mundo em seu ambiente. Mas nesta palavra "ambiente" concentra-se toda dimensão enigmática do ser vivo. Em sua essência, a linguagem não é nem exteriorização de um organismo nem expressão de um ser vivo. Por isso, ela também não pode ser pensada em harmonia com sua essência, nem a partir de caráter semasiológico, e talvez nem mesmo a partir de seu caráter semântico. Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser.

A ec-sistência, pensada ec-staticamente, não se cobre, nem quanto ao conteúdo, nem quanto à forma, com a *existentia.* Ec-sistência significa, sob o ponto de vista de seu conteúdo, estar exposto na verdade do ser. *Existentia (existence)* quer, ao contrário, dizer *actualitas,* realidade efetiva, à diferença com a pura possibilidade da idéia. Ec-sistência nomeia a determinação daquilo que o homem é no destino da verdade. *Existentia* permanece o nome para a efetivação daquilo que alguma coisa é, enquanto se manifesta em sua idéia. A frase: "O homem ec-siste" não responde à pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde à questão da "essência" do homem. Costumamos levantar esta questão inadequadamente, quer perguntemos pelo que é o homem, quer perguntemos quem é o homem. Pois no *quem?* e no *quê?* já temos em vista algo que possui caráter de pessoa ou que possui caráter de objeto. Mas o elemento pessoal falha e obstrui, ao mesmo tempo, o desdobramento do ser da ec-sistência ontológico-historial, e não menos que o que possui caráter objetivo. Com cautela escreve, por isso, a frase citada, em *Ser e Tempo* (p. 42) a palavra *"Wesen"* entre aspas. Isto assinala que agora "essência" não se determina nem a partir do *esse essentiae,* nem a partir do *esse existentiae,* mas a partir do elemento ec-stático do ser-aí. Como ec-sistente o homem sustenta o ser-aí, enquanto toma sob seu "cuidado" o aí enquanto a clareira do ser. Mas o ser-aí mesmo é, enquanto "jogado". Desdobra seu ser no lance do ser que dispensa o destino e a ele torna dócil.

A suprema confusão seria, se se quisesse explicar a frase sobre a essência ec-sistente do homem, como se fosse uma transposição secularizada de um pensamento expresso pela teologia cristã sobre Deus *(Deus est suum esse),* [4] para aplicá-lo ao homem; a ec-sistência não é nem uma realização efetiva de uma essência nem causa e põe a ec-sistência mesma, o que é essencial *(Essentielle).* Se se compreende o "projeto" nomeado em *Ser e Tempo* como um pôr que representa, então se o toma como a produção da subjetividade e não se pensa como a "compreensão do ser", no âmbito da "analítica existencial" do "ser-no-mundo", unicamente pode ser pensada, a saber, como a relação ec-stática com a clareira do ser. A tarefa de repetir e acompanhar, de maneira adequada e suficiente, este outro pensar que abandona a subjetividade foi sem dúvida dificultada pelo fato de, na publicação de *Ser e Tempo,* eu haver retido a Terceira Seção da Primeira Parte, *Tempo e Ser* (vide *Ser e Tempo,* p. 39). Aqui o todo se inverte. A seção problemática foi retida, porque o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica. A conferência *Sobre a Essência da Verdade,* pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece uma certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser.* Esta viravolta não é uma mudança do ponto de vista de *Ser e Tempo;* mas, nesta viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual *Ser e Tempo* foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser.

[4] Trad.: Deus é o seu próprio ser. (N. do E.)

Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte esta frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica. Com esta frase, permanece ele com a Metafísica, no esquecimento da verdade do ser. Pois, mesmo que a Filosofia determine a relação de *essentia* e *existentia*, no sentido das controvérsias da Idade Média ou no sentido de Leibniz ou de outro modo, antes de tudo isto, resta, contudo, perguntar a partir de que destino do ser esta distinção no ser de *esse essentiae* e *esse existentiae* chega a ser pensada. Permanece desafiando o pensamento o motivo por que o questionamento deste destino do ser nunca foi levantado e por que esta questão pôde ser pensada. Ou é esta situação da distinção de *essentia* e *existentia* um sinal do esquecimento do ser? Podemos conjeturar que este destino não reside numa simples omissão do pensar humano e muito menos numa menor capacidade do pensamento dos primórdios do Ocidente. A distinção entre *essentia* (qüididade) e *existentia* (atualidade) perpassa o destino da história ocidental e da história determinada pela Europa.

A frase principal de Sartre sobre a procedência da *existentia* sobre a *essentia* justifica, entretanto, o nome "Existencialismo" como um título adequado para esta filosofia. Mas a frase capital do "Existencialismo" não tem o mínimo em comum com aquela frase em *Ser e Tempo;* isto, não tomando em consideração que em *Ser e Tempo* nem se podia ainda pronunciar um frase sobre a relação de *essentia* e *existentia;* pois, trata-se, ali, de preparar algo pre-cursor. Pelo que dissemos, isto ainda se faz de um modo bastante desajeitado. Talvez o que ainda fica para dizer poderia eventualmente transformar-se num estímulo para levar a essência do homem a atentar, com seu pensar, para a dimensão da verdade do ser que o perpassa com seu domínio. Todavia, também isto só poderia acontecer em favor da dignidade do ser e em benefício do ser-aí, que o homem, ec-sistindo, sustenta, e não por causa do homem, para que através de sua obra se afirmem a civilização e a cultura.

Para que nós, contemporâneos, entretanto, possamos atingir a dimensão da verdade do ser a fim de poder meditá-la, devemos primeiro tornar, de uma vez, bem claro como o ser se dirige ao homem e como o requisita. Tal experiência essencial nos será dada, se compreendermos que o homem é enquanto ec-siste. Digamo-lo, primeiro, na linguagem da tradição, então isto quer dizer: A ec-sistência do homem é sua substância. Por isso aparece repetidas vezes a frase em *Ser e Tempo:* "A 'substância' do homem é a existência" (pp. 117, 212, 314). Mas substância é, pensada ontológico-historialmente, já a tradição encobridora de *ousía,* palavra que nomeia a presença do que se presenta e que o mais das vezes, através de uma enigmática ambigüidade, visa à própria coisa que se presenta. Se pensarmos o nome metafísico "substância", neste sentido, o qual em *Ser e Tempo,* de acordo com a "destruição fenomenológica" aí realizada, já se tinha em mente (vide p. 25), então a frase "A 'substância' do homem é a ec-sistência" não diz outra coisa que: O modo como o homem se presenta em sua própria essência ao ser é a ec-stática in-sistência na verdade do ser. Através desta determinação essencial do homem, as interpretações humanísticas do homem como *animal rationale,* como "pessoa", como ser espiritual-anímico-corporal, não são declaradas falsas, nem rejeitadas. Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar, em *Ser e Tempo,* é contra o humanismo. Mas esta oposição não significa que um tal pensar se bandeie para o lado oposto do humano, defendendo o inumano e a desumanidade e degradando a dignidade do homem. Pensa-se contra o huma-

nismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta. É claro que a sublimidade da essência do homem não repousa no fato de ele ser a substância do ente como seu "sujeito", para, na qualidade de potentado do ser, deixar-se diluir na tão decantada "objetividade", a entidade do ente.

Ao contrário, o homem é "jogado" pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ec-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser o ente se manifeste como o ente que efetivamente é.

Se e como o ente aparece, se e como o Deus e os deuses, a história e natureza penetram na clareira do ser, como se presentam e ausentam, não decide o homem. O advento do ente repousa no destino do ser. Para o homem, porém, permanece a questão se encontra o bem-disposto de sua essência, que corresponde a este destino; pois, de acordo com ele, tem o homem, enquanto o ec-sistente, que vigiar e proteger a verdade do ser. O homem é o pastor do ser. É somente nesta direção que pensa *Ser e Tempo,* quando é experimentada a existência ec-stática como "o cuidado" (vide § 44a, p. 226 ss.).

Mas o ser — que é o ser? Ele é ele mesmo. Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro. O "ser" — isto não é Deus, nem um fundamento do mundo. O ser é mais amplo que todo ente e é contudo mais próximo do homem que qualquer ente, seja isto uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja isto um anjo ou Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem se atém primeiro já sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, na verdade, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. A "questão do ser" permanece sempre a questão do ente. A questão do ser não é ainda aquilo que designa esta capciosa expressão: a pergunta pelo ser. A Filosofia segue, também ali onde ela, como em Descartes e Kant, torna-se "crítica", constantemente na esteira da representação metafísica. Ela pensa, partindo do ente e para ele se dirigindo, na passagem através de um olhar para o ser. Pois na luz do ser está situado cada ponto de partida do ente e cada retorno a ele.

A Metafísica, porém, somente conhece a clareira do ser, ou desde o olhar que nos lança aquilo que se presenta no "aspecto" *(idéia),* ou criticamente, como o visado da perspectiva de representar categorial por parte da subjetividade. Isto significa: a verdade do ser como a clareira mesma permanece oculta para a Metafísica. Este velamento, porém, não é uma lacuna da Metafísica, mas o tesouro de sua própria riqueza a ela mesma recusado e ao mesmo tempo apresentado. A clareira mesma, porém, é o ser. Ela somente garante, no seio do destino ontológico da Metafísica, a perspectiva a partir da qual as coisas que se presentam afetam o homem que lhes vem ao encontro: desta maneira o próprio homem pode apenas atingir o ser *(thigeĩn,* Aristóteles, *Metafísica,* VIII, 10) na percepção *(noeĩn).* Somente a perspectiva atrai a visão para si e a ela se entrega, quando o perceber se transformou no propor-diante-de-si, na *perceptio* da *res cogitans* como *subjectum* da *certitudo.*

Suponho que em si nos seja dado questionar tão simploriamente: como se comporta então o ser com relação à ec-sistência? O ser mesmo é a relação, na medida em que retém, junto a si, a ec-sistência em sua essência existencial, isto é, ec-stática, e a recolhe junto a si como o lugar da verdade do ser, no seio do ente. Pelo fato de o homem, como o ec-sistente, vir a postar-se nesta relação que é a forma como o próprio ser se destina, enquanto o homem o sustenta ex-staticamente, isto é, assume com cuidado, desconhece ele, primeiro, o mais próximo e se atém ao que vem depois deste. Ele até pensa que isto é o mais próximo. Contudo, mais próximo que o próximo e ao mesmo tempo mais remo-

to que o mais longíquo para o pensamento corrente, é esta proximidade mesma: a verdade do ser.

O esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência, é o sentido da *"decaída"* nomeada em *Ser e Tempo.* A palavra não se refere a uma queda do homem, entendida sob o ponto de vista da "filosofia moral" e ao mesmo tempo secularizado, mas nomeia uma relação essencial do homem com o ser no seio da referência do ser à essência do homem. Por conseguinte, as expressões preparatórias *"autenticidade"* e *"inautenticidade",* usadas como prelúdio, não significam uma distinção moral-existencialista, nem "antropológica", mas a relação "ec-stática" do ser humano com a verdade do ser que é a primeira a ter que ser pensada, porque até agora oculta para a Filosofia. Mas esta relação é como é, não em razão da ec-sistência, mas a essência da ec-sistência é existencial ec-staticamente a partir da essência da verdade do ser.

A única coisa que o pensar que, pela primeira vez, procura expressar-se em *Ser e Tempo* gostaria de alcançar é algo simples. Como tal o ser permanece misteriosamente a singela proximidade de um imperar que não se impõe à força. Esta proximidade desdobra seu ser como a própria linguagem. Mas a linguagem não é apenas linguagem, no sentido em que a concebemos, quando muito, como a unidade de fonema (grafema), melodia e ritmo e significação (sentido). Pensamos fonema e grafema como o corpo da palavra; melodia e ritmo como a alma e o que possui significação adequada, como o espírito da linguagem. Pensamos comumente a linguagem a partir da correspondência à essência do homem, na medida em que esta é apresentada como *animal rationale,* isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito. Todavia, assim como na *humanitas* do *homo animalis* a es-sistência permanece oculta e, através dela, a relação da verdade do ser com o homem, assim encobre a interpretação metafísico-animal da linguagem sua essência ontológico-historial. De acordo com ela, é a linguagem a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser a isto, enquanto tal correspondência, o que quer dizer, como habitação da essência do homem.

O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ec-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a.

Assim, o que importa na determinação da humanidade do homem enquanto ec-sistência é que não o homem é o essencial, mas o ser enquanto a dimensão do elemento ec-stático da ec-sistência. A dimensão, todavia, não é o conhecido elemento espacial. Ao contrário, tudo que é espacial e todo espaço de tempo desdobra seu ser no elemento dimensional que é a própria maneira de o ser ser.

O pensar atenta para estas simples relações. Para elas procura ele a palavra adequada em meio à linguagem tradicional da Metafísica e da Gramática que vem de longe. É problemático se um tal pensar — supondo que ainda importa uma expressão como tal — ainda se deixa denominar humanismo. Certamente não, enquanto o humanismo é metafísico. Certamente não, se for Existencialismo e defende a frase que Sartre exprime: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* [5] *(L'Existencialisme Est un Humanisme,* p. 36). Em vez disso, pensando a partir de *Ser e Tempo,* dever-se-ia dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être.* Mas de onde vem e o que é *le plan? L'Être et le plan* são o mesmo. Em *Ser e Tempo,* vem dito intencionalmente e com cuidado (p. 212); *il y a l'Être:* "dá-se" o ser. O

[5] Trad.: Nós estamos precisamente num plano onde há apenas homens. (N. do E.)

il y a traduz o "dá-se" de modo impreciso. Pois o "se" que aqui "dá" é o próprio ser. O "dá", contudo, nomeia aquilo que dá, a essência do ser que garante a sua verdade. O dar-se ao aberto, com ele mesmo, é o próprio ser.

Emprega-se, ao mesmo tempo, o "dá-se" para, provisoriamente, evitar a expressão: "o ser é"; pois comumente diz-se o "é" das coisas que são. Estas nós as designamos de ente. Mas o ser justamente não "é" "o ente". Se o "é" vem dito, sem maior explicação, do ser, então o ser é representado com demasiada facilidade como um "ente", ao modo do ente conhecido, que opera como causa e é operado como efeito. Contudo, já Parmênides afirma nos primórdios do pensamento: *éstin gàr eĩnai.* "É, a saber, o ser." Nesta palavra esconde-se o mistério originário para todo pensar. Talvez o "é" só possa ser dito, de maneira adequada, apenas do ser, de maneira tal que todo ente jamais propriamente "é". Mas como o pensamento ainda deve atingir a dimensão em que dirá o ser em sua verdade, em vez de explicá-lo como um ente a partir do ente, deve ficar aberta para a solicitude do pensar a questão, se e como o ser é.

O *éstin gàr eĩnai* de Parmênides permanece ainda hoje impensado. Por aí pode-se medir como se dá o progresso da Filosofia. Ela não progride de forma alguma, caso respeite sua essência. Ela marca passo para sempre pensar o *mesmo.* O progredir, a saber, afastando-se do lugar, é um erro que segue o pensar como a sombra que ele mesmo projeta. Porque o ser está ainda impensado, diz-se também, em *Ser e Tempo,* do ser: "dá-se". Sobre este *il y a* não se pode especular sem mais e sem apoio. Este "dá-se" impera como o destino do ser, cuja história se manifesta na linguagem pela palavra dos pensadores essenciais. É por isso que o pensar que pensa, penetrando na verdade do ser, é, enquanto pensar, historial. Não existe um pensar "sistemático" e, ao lado, para ilustração, uma história das opiniões passadas. Mas também não existe, como pensa Hegel, uma sistemática que seria capaz de fazer da lei de seu pensar uma lei da história e que pudesse sobressumir, ao mesmo tempo, esta no sistema. Existe, se pensarmos mais radicalmente, a história do ser à qual o pensar, como memória desta história, pertence, acontecendo através da posterior recordação da história, no sentido do que teve lugar no passado. A história não acontece primeiro como um evento. E este não é um simples passar. O evento da história se desdobra em ser como o destino da verdade do ser, a partir dele (vide *Conferência sobre o Hino de Hölderlin* "Como num dia de festa. . .", 1941, p. 31). Ao destino chega o ser, na medida em que ele, o ser, se dá. Mas isto significa, quando pensando com docilidade ao destino: ele dá-se e recusa-se simultaneamente. Entretanto, a determinação hegeliana de história, como desenvolvimento do "espírito", não é destituída de verdade. Ela, porém, também não é em parte certa e parte falsa. Ela é tão verdadeira, como é verdadeira a Metafísica que, pela primeira vez, em Hegel, traz à linguagem sua essência pensada de modo absoluto, no sistema. A Metafísica absoluta faz parte — com suas inversões, através de Marx e Nietzsche — da história da verdade do ser. O que dela provém não se deixa atingir por refutações ou mesmo afastar. Somente deixa-se assumir, na medida em que se recolhe sua verdade, mais radicalmente no ser mesmo, retirando-a da esfera de uma opinião apenas humana. Néscia é toda refutação no campo do pensar essencial. A disputa entre pensadores é a "disputa amorosa" da questão mesma. Ela auxilia-os alternadamente a penetrar na simples participação no mesmo, a partir do qual eles encontram a docilidade no destino do ser.

Suponho que o homem, no futuro, seja capaz de pensar a verdade do ser, então ele pensa a partir da ec-sistência. Ec-sistindo está ele postado no destino do ser. A ec-sistência do homem é, enquanto ec-sistência historial, mas isto não, em primeiro lugar e apenas pelo fato de, no decurso do tempo, muitas coisas acontecerem com o homem e as

coisas humanas. Pelo fato de tratar-se de pensar a ec-sistência do ser-aí, por isso o pensar, em *Ser e Tempo,* está tão fundamente interessado em que seja experimentada a historicidade do ser-aí.

Não se diz, porem, em *Ser e Tempo* (212), onde se fala do "dá-se": "Somente enquanto é ser-aí, dá-se ser"? Sem dúvida. Isto significa: somente enquanto se manifesta a clareira do ser, este se transpropria ao homem. Mas o fato de o aí, a clareira enquanto a verdade do próprio ser, acontecer e manifestar-se, é a destinação do próprio ser. Este é o destino da clareira tradicional de *existentia* e no sentido moderno como a realidade efetiva do *ego cogito,* é aquele ente através do qual o ser é primeiramente criado. A frase não afirma que o ser é um produto do homem. Na Introdução a *Ser e Tempo* (38) está escrita de maneira simples e clara e até em grifo: *"Ser é o transcendente como tal".* Assim como a abertura da proximidade espacial ultrapassa qualquer coisa próxima ou distante, quando vista a partir desta, assim o ser é fundamentalmente mais amplo que todo ente, porque é a própria clareira. Neste caso, ainda se pensa, de acordo com o ponto de partida inicialmente inevitável, situado na Metafísica ainda dominante, o ser a partir do ente. Somente a partir de tal perspectiva mostra-se o ser num ultrapassar e como este mesmo.

A determinação introdutória "Ser é o transcendente como tal" reúne, numa simples frase, a maneira como até agora a essência do ser se manifestou ao homem. Esta determinação retrospectiva da essência do ser permanece incontornável para o ponto de partida antecipador da questão da verdade do ser. Longe dele está a presunção de querer começar tudo desde o início e declarar falsa toda a filosofia anterior. Para um pensar que procura pensar a verdade do ser, a única questão que permanece é se a determinação do ser como o simplesmente transcendente já nomeia a simples essência da verdade do ser. Por isso, também se diz, à página 230, que somente a partir do "sentido", isto é, a partir da verdade do ser, se pode compreender como o ser é. O ser se manifesta ao homem no projeto ec-stático. Mas este projeto não instaura o ser.

E, além disso, o projeto é essencialmente um projeto jogado. Aquele que joga no projetar não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a ec-existência do ser-aí como sua essência. Este destino acontece como a clareira do ser, forma sob a qual o destino é. Ela garante a proximidade ao ser. Nesta proximidade, na clareira do "aí", mora o homem como o ec-sistente, sem que já hoje seja capaz de experimentar propriamente este morar e assumi-lo. A proximidade "do" ser, modo como é o "aí" do ser-aí, é pensada na conferência sobre a elegia de Hölderlin "Retorno" (1943) a partir de *Ser e Tempo;* é a partir da poesia do poeta que esta proximidade do ser é percebida numa linguagem mais radical e nomeada a "pátria" a partir da experiência do esquecimento do ser. Esta palavra é pensada aqui num sentido mais originário, não com acento patriótico, nem nacionalista, mas de acordo com a história do ser. Mas a essência da pátria é, ao mesmo tempo, nomeada com a intenção de pensar a apatridade do homem moderno a partir da história do ser. O último a experimentar esta apatridade foi Nietzsche. Ela não foi capaz de encontrar, no seio da Metafísica, outra saída dela que a inversão da Metafísica. Mas isto é a consumação da perplexidade. Todavia, Hölderlin se preocupa, ao compor o "Retorno", para que seus "contemporâneos" reencontrem o lugar de seu desdobramento essencial. Isto ele não procura, de maneira alguma, no egoísmo de seu povo. Ele o vê, ao contrário, a partir da condição de eles fazerem parte do Ocidente. Mas Ocidente não é pensado regional e geograficamente, enquanto o ocidental opõe-se ao oriental; também não é pensado como a Europa, mas na perspectiva da história universal a partir da proximidade com a origem. Nós praticamente ainda não começamos a pensar as

misteriosas relações com o Oriente, que assomaram à palavra na poesia de Hölderlin (vide "O Ister" e "A Peregrinação", 3.ª estrofe e ss.). O "alemão" não é proclamado ao mundo para que este se restabeleça no modo de ser alemão, mas é dito para os alemães, para que eles, em virtude do destino que os liga aos outros povos, com eles atinjam o verdadeiro universalismo *(Sobre a Poesia de* Hölderlin *"Lembrança",* Tübinger Gedenkschrift, 1943, 332). A pátria deste morar historial é a proximidade do ser.

É nesta proximidade que se realiza — caso isto um dia aconteça — a decisão se e como o Deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como amanhece o dia do sagrado, se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação do Deus e dos deuses. O sagrado, porém, que é apenas o espaço essencial para a deidade — o qual, por sua vez, novamente apenas garante uma dimensão para os deuses e o Deus —, manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando, antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado em sua verdade. Só assim começa, a partir do ser, a superação da apatridade, na qual erram perdidos não apenas os homens, mas também a essência do homem.

A apatridade que assim deve ser pensada reside no abandono ontológico do ente. Ela é o sinal do esquecimento do ser. Em conseqüência dele a verdade do ser permanece impensada. O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente. E como nisto não pode evitar de ter o ser na representação, também o ser é explicado apenas como o "mais geral" e, por conseguinte, o que engloba o ente ou como criação do ente infinito ou ainda como produção de um sujeito finito. Ao mesmo tempo, "o ser", desde a Antiguidade, situa-se em lugar "do ente", e vice-versa, este em lugar daquele; ambos acossados numa estranha e não pensada confusão.

O ser enquanto destino que destina verdade permanece oculto. Mas o destino do mundo se anuncia na poesia, sem que ainda se torne manifesto como a história do ser. O pensamento de caráter universal de Hölderlin, que se expressa no poema "Lembrança", é por isso mais essencialmente radical e, por isso, mais antecipador que o puro cosmopolitismo de Goethe. Pela mesma razão a relação de Hölderlin com a grecidade é essencialmente diferente do humanismo. Por isso, os jovens alemães que sabiam de Hölderlin pensaram e viveram bem outra coisa, em face da morte, que aquilo que a opinião pública apresentava como sendo a posição alemã.

A apatridade torna-se um destino do mundo. É por isto que se torna necessário pensar este destino sob o ponto de vista ontológico-historial. O que Marx a partir de Hegel reconheceu, num sentido essencial e significativo, como a alienação do homem, alcança, com suas raízes,até a apatridade do homem moderno. Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma da Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela mesma encoberta, como apatridade. Pelo fato de Marx, enquanto experimenta a alienação, atingir uma dimensão essencial da história, a visão marxista da História é superior a qualquer outro tipo de historiografia. Mas porque nem Husserl, nem, quanto eu saiba até agora, Sartre reconhecem que a dimensão essencial do elemento da história reside no ser, por isso, nem a Fenomenologia, nem o Existencialismo, atingem aquela dimensão, no seio da qual é, em primeiro lugar, possível um diálogo produtivo com o marxismo.

Mas, para isto, é naturalmente necessário que a gente se liberte das representações ingênuas sobre o materialismo e das refutações mesquinhas que pretendem atingi-lo. A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo apenas é matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica, segundo a qual todo o ente aparece como material para o trabalho. A essência moderna e metafísica do trabalho foi ante-

cipada no pensamento da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel como o processo que a si mesmo se instaura, da produção incondicionada, isto é, da objetivação do efetivamente real pelo homem experimentado como subjetividade. A essência do materialismo esconde-se na essência da técnica; sobre esta, não há dúvida, muito se escreve, mas pouco se pensa. A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a *tékhne* dos gregos, mas ela se origina ontológico-historialmente da *tékhne* como um modo do *aletheúein,* isto é, do tornar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica. Esta é uma fase privilegiada da história do ser e a única da qual, até agora, podemos ter uma visão de conjunto.

Por mais diversas que sejam as posições que se tomam em face das doutrinas do comunismo e de sua fundamentação, é certo, sob o ponto de vista ontológico-historial, que nele se exprime uma experiência elementar daquilo que é atual na história universal. Quem toma o "comunismo" apenas como "partido" ou como "visão de mundo" não pensa com suficiente amplitude da mesma maneira como aqueles que, na expressão "americanismo", apenas visam, e ainda com acento pejorativo, a um particular estilo de vida. O perigo para o qual é impelido, cada vez mais nitidamente, o que até agora era a Europa consiste provavelmente no fato de, antes de tudo, seu pensar — um dia sua grandeza — decair e ficar para trás, na marcha essencial do destino mundial que inicia; este, contudo, permanece determinado pelo caráter europeu nos traços essenciais de sua origem fundamental. Metafísica alguma, seja ela idealista, seja materialista, seja cristã, pode, segundo sua essência, e de maneira alguma apenas nos esforços despendidos em desenvolver-se, alcançar ainda o destino, isto significa: atingir e reunir, através do pensar, o que agora é do ser, num sentido pleno.

Em face da essencial apatridade do homem, mostra-se ao pensamento, fiel à dimensão ontológico-historial, o destino futuro do homem, no fato de ele achar o caminho para a verdade do ser, pondo-se a caminho para este encontrar. Cada nacionalismo é, do ponto de vista metafísico, um antropologismo, e como tal, subjetivismo. O nacionalismo não pode ser superado pelo simples internacionalismo, mas apenas ampliado e elevado a um sistema, Tanto o nacionalismo não é conduzido à *humanitas* e sobressumido como não o é o individualismo, através do coletivismo a-histórico. Este é a subjetividade do homem na totalidade. Ele realiza sua incondicional auto-afirmação. Esta não se deixa reconduzir às suas origens. Ela nem se deixa experimentar, de modo suficiente, através de um pensamento que não radicaliza a mediação. Expulso da verdade do ser, o homem gira, por toda parte, em torno de si mesmo, como *animal rationale.*

A essência do homem, no entanto, consiste em ele ser mais do que simples homem, na medida em que este é representado como o ser vivo racional. "Mais" não deve ser entendido aqui em sentido aditivo, como se a definição tradicional do homem tivesse que permanecer a determinação fundamental para então experimentar apenas um alargamento, através de um acréscimo do elemento existencialista. O "mais" significa: mais originário e por isso mais radical em sua essência. Aqui, porém, mostra-se o elemento enigmático: o homem é, na condição-de-ser-jogado. Isto quer dizer: o homem é, como a réplica ec-sistente do ser, mais que o *animal rationale,* na proporção em que precisamente é menos na relação com o homem que se compreende a partir da subjetividade. O homem não é o senhor do ente. O homem é o pastor do ser. Neste "menos" o homem nada perde, mas ganha, porquanto atinge a verdade do ser. Ele ganha a essencial pobreza do pastor, cuja dignidade reside no fato de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade. Este chamado vem como o lance do qual se origina a condição de

ser-jogado do ser-aí. O homem é, em sua essência ontológico-historial, o ente cujo ser como ec-sistência consiste no fato de morar na vizinhança do ser. O homem é o vizinho do ser.

Mas — isto o senhor já há muito deverá ter querido objetar-me — não pensa justamente um tal pensar a *humanitas* do *homo humanus?* Não pensa ele esta *humanitas* num sentido tão decisivo, como Metafísica alguma a pensou e jamais a poderá pensar? Não é isto "humanismo" no sentido supremo? Certamente. É o humanismo que pensa a humanidade do homem desde a proximidade do ser. Mas é, ao mesmo tempo, o humanismo no qual está em jogo, não o homem, mas a essência historial do homem, em sua origem desde a verdade do ser. Não depende, porém, desta circunstância, então, ao mesmo tempo, de maneira absoluta, a ec-sistência do homem? De fato, assim é.

Em *Ser e Tempo* (38) se afirma que todo o questionamento da Filosofia "repercute na existência". Mas a existência não é aqui a realidade efetiva do *ego cogito*. Ela também não é apenas a realidade efetiva dos sujeitos que agem juntos e uns para os outros e assim chegam a si mesmos. "Ec-sistência" é, numa diferença fundamental com qualquer *existentia* e *"existence"*, o morar ec-stático na proximidade do ser. Ela é a vigilância, isto é, o cuidado pelo saber. Pelo fato de neste pensar dever ser pensado algo simples, parece ele tão difícil ao tipo de representação que nos foi transmitido como Filosofia. Mas a dificuldade não consiste num perder-se em profundas considerações de caráter particular e em formar conceitos enredados, mas oculta-se no passo de volta que faz penetrar o pensar num questionar em busca de experiência, e que abandona as opiniões correntes da Filosofia.

Opina-se, por toda parte, que a tentativa de *Ser e Tempo* findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de *Ser e Tempo,* o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se terá aproximado um pouco mais do miolo de sua questão. Todavia, enquanto a Filosofia apenas se ocupa em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela certamente está livre do perigo de um dia romper-se na dureza de sua questão. Por esta razão o "filosofar" sobre o fracasso está separado, por um abismo, de um pensar que realmente fracassa. Se um dia o homem tivesse a sorte de realizar um tal pensar, não aconteceria uma desgraça. A ele, ao contrário, seria presenteada a única coisa que poderia advir ao pensamento por parte do ser.

Mas também isto é importante: a questão do pensamento não é atingida por um conversar à toa sobre "verdade do ser" e sobre a "história do ser". Tudo depende do fato de a verdade do ser atingir a linguagem e de o pensar conseguir chegar a esta linguagem. Talvez a linguagem então exija muito menos a expressão precipitada que o devido silêncio. Contudo, quem de nós, contemporâneos, quereria pretender que suas tentativas de pensar estejam familiarizadas na senda do silêncio? Quando muito, nosso pensar poderia talvez apontar para a verdade do ser como o que deve ser pensado. Assim, mais que de outra maneira, ela estaria livre do simples pressentimento e do opinar e entregue à tarefa da escrita, que se tornou rara. As coisas que têm alguma consistência ainda chegam a tempo por mais tarde que seja, mesmo que não se destinem para a eternidade.

Se o âmbito da verdade do ser é um beco sem saída ou o livre espaço em que a liberdade reserva sua essência, isto poderá decidir e julgar todo aquele que tentou, por seu próprio esforço, trilhar o caminho indicado, ou, o que ainda é melhor, abrir um caminho melhor, o que significa uma via mais adequada à questão. Na penúltima página de *Ser e Tempo* (437), estão as frases seguintes: "A disputa à interpretação do ser (isto, portanto,

não significa do ente, e também não do ser do homem) não pode ser decidida, *porque ainda nem mesmo foi desencadeada.* E, afinal, ela não se deixa introduzir improvisadamente, mas o desencadear da disputa já necessita de uma preparação. É só para isto que a presente investigação está a caminho". Estas frases valem ainda hoje, após muitos decênios. Continuemos nós, também nos tempos vindouros, como viajores, no caminho para a vizinhança do ser. A questão que o senhor levanta ajuda a clarear o caminho.

O senhor pergunta: *Comment redonner un sens au mot "humanisme"?* "De que maneira dar novamente, à palavra humanismo, um sentido?" Sua pergunta não apenas pressupõe que o senhor quer conservar a palavra "humanismo"; ela contém também a confissão de que esta palavra perdeu seu sentido.

Ela perdeu seu sentido, pela convicção de que a essência do humanismo é de caráter metafísico e isto significa, agora, que a Metafísica não apenas não coloca a questão da verdade do ser, mas a obstrui, na medida em que a Metafísica persiste no esquecimento do ser. Mas o pensar que conduz a esta compreensão do caráter problemático da essência do humanismo levou-nos, ao mesmo tempo, a pensar a essência do homem mais radicalmente. No que diz respeito a esta *humanitas* do *homo humanus,* em sua dimensão mais essencial, resulta a possibilidade de devolver à palavra humanismo um sentido historial que é mais antigo que seu mais antigo sentido, sob o ponto de vista historiográfico. Este devolver do sentido não se deve entender como se a palavra "humanismo" fosse como tal sem sentido e um simples *flatus vocis.* O *"humanum"* aponta, na palavra, para a *humanitas,* a essência do homem. O "ismo" aponta para o fato que a essência do homem deveria ser tomada de maneira radical. Este sentido possui a palavra "humanismo" como palavra. Dar-lhe novamente um sentido somente pode significar: determinar de novo o sentido da palavra. Isto exige, de um lado, que a essência do homem seja experimentada mais originariamente; de outro lado, que se mostre em que medida esta essência é, a seu modo, bem disposta. A essência do homem reside na ec-sistência. É esta ec-sistência que essencialmente importa, o que significa que ela recebe sua importância do ser mesmo, na medida em que o ser apropria o homem enquanto ele é o ec-sistente, para a vigilância da verdade do ser, inserindo-o na própria verdade do ser. "Humanismo" significa, agora, caso nos decidamos a manter a palavra: a essência do homem é essencial para a verdade do ser, mas de tal modo que, em conseqüência disto, precisamente não importa o homem simplesmente como tal. Desta maneira, pensamos um "humanismo" de natureza singular. A palavra dá como resultado uma expressão que é um *"lucus a non lucendo".* [6]

Será que se deve chamar a este "humanismo" que fala contra todo humanismo conhecido, mas que ao mesmo tempo, de maneira alguma, se arvora em intérprete do inumano, ainda de "humanismo"? E isto apenas para talvez participar no uso da expressão, acompanhar as correntes dominantes que se afogam no subjetivismo metafísico e que estão afundadas no esquecimento do ser? Ou será tarefa do pensamento tentar, através de uma aberta oposição contra o "humanismo", um novo impulso que poderia suscitar uma atenção para a *humanitas* do *homo humanus* e sua fundamentação? Pois, deste modo — caso o momento da história universal atual já não a provocasse por si mesmo —, poder-se-ia despertar uma reflexão que pensasse, não apenas sobre o homem, mas sobre a "natureza" do homem, não apenas sobre a natureza, mas, ainda mais originariamente, sobre a dimensão na qual a essência do homem, determinada a partir do próprio ser, se torna familiar. Não seria melhor suportarmos antes, por mais algum tempo ainda,

[6] Trad.: Clareira sem brilho. (N. do E.)

os inevitáveis mal-entendidos, deixando-os desgastarem-se lentamente, mal-entendidos a quem o caminho do pensamento está exposto até agora no elemento de *Ser e Tempo?* Estas falsas interpretações são naturalmente interpretações do que se leu ou de opiniões de outros que leram e do que se pensa já saber antes da leitura. Todos eles revelam a mesma estrutura e o mesmo fundamento.

Porque se fala contra o "humanismo", teme-se uma defesa do in-umano e uma glorificação da barbárie brutal. Pois o que é "mais lógico" do que restar, para aquele que nega o humanismo, apenas a afirmação da desumanidade?

Porque se fala contra a "Lógica", pensa-se que se exige a renúncia ao rigor do pensamento, para introduzir em seu lugar a arbitrariedade dos impulsos e sentimentos, e assim proclamar como verdadeiro o "irracionalismo". Pois o que é "mais lógico" do que isto: aquele que fala contra o lógico defende o a-lógico?

Porque se fala contra os "valores", a gente se escandaliza em face de uma filosofia que pretensamente ousa abandonar ao desprezo os supremos bens da humanidade. Pois o que é "mais lógico" do que isto: um pensamento que rejeita os valores deverá proclamar tudo sem valor?

Porque se diz que o ser do homem consiste em "ser-no-mundo", imagina-se que o homem foi degradado a um ser meramente mundano, reduzindo-se assim a Filosofia ao positivismo. Pois o que é mais lógico do que isto: quem afirma a mundaneidade do ser-homem só dá valor ao que é daqui de baixo, negando o que é do além e renunciando a toda "transcendência"?

Porque se aponta para a palavra de Nietzsche sobre a "morte de Deus", declara-se que tal comportamento é ateísmo. Pois o que é "mais lógico" do que isto: aquele que fez a experiência da "morte de Deus" é um sem-Deus?

Porque, em tudo isto, em toda parte, se fala contra aquilo que para a humanidade vale como elevado e sagrado, tal filosofia ensina um "niilismo" irresponsável e destruidor. Pois o que é "mais lógico" do que isto: quem nega, em toda parte, o ente verdadeiro, coloca-se do lado do não-ente e, com isto, proclama que o simples nada é o sentido da realidade efetiva?

O que se passa aqui? Ouve-se falar de "humanismo", "Lógica", "valores", "mundo", "Deus". Ouve-se falar de uma oposição contra tudo isto. O que foi nomeado se conhece e se torna como o positivo. Aquilo que, no ouvir dizer, fala, de um modo não pensado com rigor, contra o que foi acima nomeado, toma-se imediatamente como sua negação e esta como o "negativo", no sentido do destrutivo. Em *Ser e Tempo* fala-se até, em alguma parte expressamente, "da destruição fenomenológica". Pensa-se com o auxílio da Lógica e razão, tantas vezes invocadas, que o que não é positivo é negativo, e que assim se pratica o desprezo da razão e merece, por isso, ser marcado como depravação. Está-se tão saturado de "Lógica" que se contabiliza como elemento oposto condenável tudo o que se opuser à semi-sonolência do simples opinar. Joga-se tudo o que não permanece truncado junto ao conhecido e idolatrado positivo na fossa previamente preparada da pura negação, que a tudo nega e que, por isso, termina no nada e assim completa o niilismo. Deixa-se, através deste caminho lógico, afundar tudo num niilismo que se inventou com o auxílio da Lógica.

Mas será que efetivamente o "contra", que um pensar apresenta diante do que comumente se imagina, aponta necessariamente para a pura negação e o negativo? Isto acontece só então, e neste caso, sem dúvida, de modo inevitável e definitivo — isto é, sem uma livre visão de qualquer outra coisa —, quando já de antemão se coloca o elemento opinativo como "o positivo", decidindo, a partir deste, absoluta e ao mesmo

tempo, negativamente sobre o âmbito de toda e qualquer possível oposição a ele. Num tal procedimento esconde-se a recusa de submeter a uma reflexão o que, por preconceito, se julga "positivo", juntamente com posição e oposição, díade esta em que pensa estar a salvo. Com o constante apelo ao elemento lógico, suscita-se a aparência de um empenho ao pensar, quando, então, justamente, se renunciou ao pensar.

Destas observações deve ter resultado um pouco mais claro que a oposição ao "humanismo" não implica, de maneira alguma, a defesa de inumano, mas abre outras perspectivas.

A "Lógica" entende o pensar como a representação do ente em seu ser, pensar que se apresenta o representar na generalidade do conceito. Mas o que acontece com a meditação sobre o próprio ser, e isto quer dizer, com o pensar que pensa a verdade do ser? Somente este pensar atinge a essência originária do *lógos,* que, em Platão e Aristóteles, os fundadores da "Lógica", já foi entulhada e perdida. Pensar contra "a Lógica" não significa quebrar lanças em defesa do ilógico, mas significa apenas: meditar sobre o *lógos,* e sua essência nos primórdios do pensamento; significa: empenhar-se, primeiro, na preparação de um tal me-ditar. Que sentido possuem para nós todos os sistemas da Lógica, por mais amplos que sejam, quando se subtraem, e mesmo sem o saber, já de antemão, da tarefa de primeiro questionar, mesmo que seja apenas isto, a essência do *lógos?* Quiséssemos devolver na mesma moeda, com objeções, o que certamente é improdutivo, então, com maior razão, se poderia dizer: o irracionalismo como renúncia à *ratio* impera desconhecido e indiscutido, quando se defende aquela "Lógica" que pensa poder esquivar-se de uma meditação sobre o *lógos* e sobre a essência da *ratio* que nele se fundamenta.

O pensar contra "os valores" não afirma que tudo aquilo que se declara como "valores", a "cultura", a "arte", a "ciência", a "dignidade do homem", "mundo" e "Deus", seja em valor. Ao contrário, importa, finalmente, reconhecer que, justamente pela caracterização de algo como "valor", rouba-se a dignidade daquilo que é assim valorado. Isto quer dizer: ao avaliar algo como valor, aquilo que foi valorado é apenas admitido como objeto para a avaliação pelo homem. Mas aquilo que é algo em seu ser não se esgota em sua objetividade e, sobretudo, de modo algum, então, quando a objetividade tem o caráter de valor. Todo valorar, mesmo onde é um valorar positivamente, é uma subjetivação. O valorar não deixa o ente ser, mas todo valorar deixa apenas valer o ente como objeto de seu operar. O esdrúxulo empenho em demonstrar a objetividade dos valores não sabe o que faz. Quando se proclama "Deus" como "o valor supremo", isto significa uma degradação de Deus. O pensar através de valores é, aqui, e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser. Pensar contra os valores não significa, portanto, propagar que o ente é destituído de valor e que é sem importância; mas isto significa: levar para diante do pensar a clareira da verdade do ser contra a subjetivação do ente em simples objeto.

Chamar a atenção para o "ser-no-mundo" como o traço fundamental da *humanitas* do *homo humanus* não significa afirmar que o homem é apenas um ser "mundano", no sentido cristão; portanto, um ser afastado de Deus e até desligado da "transferência". Com esta palavra pensa-se o que mais claramente foi denominado o transcendente. O transcendente é o ente supra-sensível. Este vale como o ente supremo no sentido da causa primeira de todos os entes. Deus é pensado como esta causa primeira. "Mundo", todavia, na expressão "ser-no-mundo", não significa, de maneira alguma, o ente terreno, à diferença do celeste, nem mesmo o "mundano", à diferença do "espiritual". "Mundo", naquela expressão, não significa, de modo algum, um ente e nenhum âmbito do ente, mas

a abertura do ser. O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este jogou a essência do homem, como um lance, no "cuidado" de si. Jogado desta maneira, o homem está postado "na" abertura do ser. "Mundo" é a clareira do ser na qual o homem penetrou a partir da condição de ser-jogado de sua essência. O "ser-no-mundo" nomeia a essência da ec-sistência, com vistas à dimensão iluminada, desde a qual desdobra seu ser o "ec" da ec-sistência. Pensado a partir da ec-sistência, "mundo" é, justamente, de certa maneira, o outro lado no seio da e para a ec-sistência. O homem jamais é primeiramente do lado de cá do mundo como um "sujeito", pensa-se este como "eu" ou como "nós". Nunca é também primeiramente e apenas sujeito, que, na verdade, sempre se refere, ao mesmo tempo, a objetos, de tal maneira que sua essência consistiria na relação sujeito-objeto. Ao contrário, o homem primeiro é, em sua essência, ec-sistente na abertura do ser, cujo aberto ilumina o "entre" em cujo seio pode "ser" uma "relação" de sujeito e objeto.

A frase: A essência do homem reside no ser-no-mundo também não contém uma decisão sobre a hipótese se o homem é, no sentido teológico-metafísico, um ser deste mundo ou do outro.

Com a determinação existencial da essência do homem, por isso, ainda nada está decidido sobre a "existência de Deus" ou seu "não-ser", como tampouco sobre a possibilidade ou impossibilidade de deuses. Por isso não é apenas apressado, mas já falso no modo de proceder, afirmar que a interpretação da essência do homem, a partir da relação desta essência com a verdade do ser, é ateísmo. A esta classificação arbitrária, ademais, falta cuidado na leitura. Não há preocupação com o fato de que, desde 1929, está escrito, no texto *Sobre a Essência do Fundamento* (28, nota 1), o seguinte: "Através da interpretação ontológica do ser-aí como ser-no-mundo não se decidiu nada, nem positiva nem negativamente, sobre um possível ser-para-Deus. Mas só pela clarificação da transcendência se alcança um *adequado conceito do ser-aí,* que, levado em consideração, permite, então, *perguntar* qual é, sob o ponto de vista ontológico, o estado da relação do ser-aí com Deus". Se também se interpreta, como de costume, também esta observação, de maneira mesquinha, irá explicar-se: esta filosofia não se decide nem a favor nem contra a existência de Deus. Ela permanece presa à indiferença. E um tal indiferentismo, contudo, torna-se vítima do niilismo.

Ora, ensina a observação que aduzimos o indiferentismo? Por que grifamos então palavras isoladas determinadas e não qualquer uma? Pois, foi apenas para insinuar que o pensar que pensa desde a questão da verdade do ser pensa mais radical e originariamente do que a Metafísica é capaz de questionar.

Somente a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E, finalmente, somente na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve nomear a palavra "Deus". Ou será que não deveremos ser capazes de, primeiro, entender e escutar com cuidado estas palavras, se nós homens, isto é, como seres ec-sistentes, quisermos ter acesso a uma experiência de uma relação de Deus para com o homem? Pois, como poderia o homem da atual história mundial mesmo apenas questionar, com seriedade e rigor, se o Deus se aproxima ou se subtrai, se o homem deixa de lado pensar primeiro para dentro da dimensão, na qual aquela questão unicamente pode ser desencadeada? Esta dimensão, porém, é a dimensão do sagrado, que mesmo como dimensão já permanece fechada, caso não se clarear o aberto do ser para, em sua clareira, estar próximo do homem. Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça.

Todavia, com esta indicação não se quer já ter decidido, de maneira alguma, pelo teísmo, o pensar que, antecipando, aponta para a verdade do ser como o que deve ser pensado. Ele não pode ser teísta nem ateísta. Isto, porém, não levado por uma atitude de indiferença, mas por respeito aos limites, postos ao pensar enquanto pensar, e isto através daquilo que se lhe dá a pensar pela verdade do ser. Na medida em que o pensar se contenta com a sua tarefa, dá ele, no momento do presente destino mundial, ao homem, uma orientação para a dimensão originária de sua morada historial. Com dizer desta forma a verdade do ser, o pensar se entregou àquilo que é mais essencial que todos os valores e que qualquer ente. O pensar não supera a Metafísica, enquanto ainda mais a exacerba, ultrapassa e a sobressume em qualquer lugar, mas enquanto recua para a proximidade do mais próximo. A descida é bem mais difícil e perigosa, particularmente ali onde o homem perdeu-se na subjetividade. A descida conduz à pobreza da ec-sistência do *homo humanus*. Na ec-sistência é abandonado o âmbito do *homo animalis* da Metafísica. O império deste âmbito é a razão indireta e de conseqüências que recuam longe, para a obliteração e arbitrariedade daquilo que se pode caracterizar como *biologismo* e também para aquilo que se conhece pela expressão *pragmatismo*. Pensar a verdade do ser significa, ao mesmo tempo: pensar a *humanitas* do *homo humanus*. Importa a *humanitas* a serviço da verdade do ser, mas sem o humanismo no sentido metafísico.

Se, porém, a *humanitas* está tão essencialmente no campo visual do pensar do ser, não deve então a "Ontologia" ser completada por uma "Ética"? Não seria então seu empenho, que exprime em sua frase, muito essencial: *"Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible"?* [7]

Logo após a publicação de *Ser e Tempo,* perguntou-me um jovem amigo: "Quando escreverá o senhor uma ética?" Lá onde a essência do homem é pensada tão essencialmente, a saber, unicamente a partir da questão da verdade do ser, mas onde, contudo, o homem não foi elevado para o centro do ente, deve realmente despertar a aspiração por uma orientação segura e por regras que dizem como o homem, experimentado a partir da ec-sistência para o ser, deve viver convenientemente ou de acordo com o destino. A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida. Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica.

Quem poderia deixar de perceber a indigência desta situação? Não seria conveniente poupar e garantir os laços estabelecidos, ainda que somente consigam manter a unidade do ser humano precariamente e apenas na situação de hoje? Sem dúvida. Mas já desobriga esta indigência o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado e que permanece, enquanto o ser, mais que todo ente, garantia e verdade? Será que o pensar pode ainda continuar a esquivar-se de pensar o ser, quando este se manteve escondido em longo esquecimento e ao mesmo tempo se anuncia, neste momento da história universal, através da comoção de todos os entes?

Antes de procurarmos determinar mais exatamente as relações entre "a Ontologia" e "a Ética", devemos perguntar o que são a própria "Ontologia" e a própria "Ética". Impõe-se considerar se aquilo que é nomeado nestas duas expressões ainda permanece

[7] Trad.: O que procuro fazer, já há muito tempo, é precisar a relação da Ontologia com uma Ética possível. (N. do E.)

adequado e próximo para aquilo que foi entregue ao pensar como tarefa, que como pensar deve, antes de tudo, pensar a verdade do ser.

Caso, tanto "a Ontologia" como "a Ética", junto com todo o pensar por disciplinas, se tornassem caducas, adquirindo, assim, nosso pensar mais disciplina, qual seria, então, a situação da questão da relação das duas disciplinas mencionadas com a Filosofia?

A "Ética" surge junto com a "Lógica" e a "Física", pela primeira vez, na escola de Platão. As disciplinas surgem ao tempo que permite a transformação do pensar em "Filosofia", a Filosofia em *epistéme* (Ciência) e a Ciência mesma em um assunto de escola e de atividade escolar. Na passagem por esta Filosofia assim entendida, surge a Ciência e passa o pensar. Os pensadores desta época não conhecem nem uma "Lógica", nem uma "Ética", nem uma "Física". E, contudo, seu pensar não é nem ilógico e imoral. A *"phýsis"* era, porém, pensada por eles, numa profundidade e amplitude, que toda "Física" posterior nunca mais foi capaz de alcançar. As tragédias de Sófocles ocultam — permita-se-me uma tal comparação —, em seu dizer, o *ẽthos,* de modo mais originário que as preleções de Aristóteles sobre a "Ética". Uma sentença de Heráclito que consiste apenas em três palavras diz algo tão simples que dela brota e chega à luz, de maneira imediata, a essência do *ẽthos.*

A sentença de Heráclito é a seguinte (Fragmento 119): *Ẽthos anthrópo daímon.* De maneira geral costuma-se traduzir: "O modo próprio de ser é para o homem o demônio". Esta tradução pensa de maneira moderna e não de modo grego. *Ẽthos* significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência. Isto é, segundo a palavra de Heráclito, o *daímon,* o Deus. A sentença diz: o homem habita, na medida em que é homem, na proximidade de Deus. Com esta sentença de Heráclito concorda uma história que Aristóteles relata *(Das Partes do Animais* A 5, 645 a 17). É a seguinte: *Herákleitos légetai pròs toùs xénous eipeĩn toùs bouloménous enty kheĩn autõ hoí epeidè prosióntes eĩdon autòn therómenon pròs tõ ipnõ éstesan, ekéleue gàr autoùs eisiénai tharroũntas: eĩnai gàr kaì entaũtha teoús . . .*

"Narra-se de Heráclito uma palavra que teria dito aos forasteiros que queriam chegar até ele. Aproximando-se, viram-no como se aquecia junto ao forno. Detiveram-se surpresos; isto, sobretudo, porque Heráclito ainda os encorajou — a eles que hesitavam —, convidando-os a entrar, com as palavras: *Pois também aqui estão presentes deuses. . .* "

Esta narrativa fala por si; destaquemos, contudo, alguns aspectos.

O grupo de visitantes está frustrado e desconcertado na curiosidade que os levou a dirigirem-se ao pensador; o desconcerto é provocado pelo aspecto de sua moradia. O grupo cria ter que encontrar o pensador em circunstâncias que, ao contrário do simples viver dos homens comuns, deveriam mostrar, em tudo, os traços do excepcional e do raro e por isso do emocionante. O grupo traz a esperança de, com sua visita, encontrar junto do pensador coisas que — ao menos por um certo tempo — forneceriam assunto para uma conversa divertida e animada. Os estranhos que querem visitar o pensador esperam vê-lo talvez justamente no momento em que ele, mergulhado em profundas meditações, pensa. Os visitantes querem "viver" isto, não para serem atingidos pelo pensar, mas simplesmente para poderem dizer que viram e ouviram alguém, do qual igualmente apenas diz-se que é um pensador.

Em vez disso, os curiosos encontram Heráclito junto ao forno. É um lugar banal e bastante comum. Sem dúvida, nele se assa o pão. Ele está aí apenas para se aquecer.

Assim revela ele neste lugar, sem dúvida, comum, toda a indigência de sua vida. A vista de um pensador passando frio oferece muito pouco de interessante. Os curiosos perdem, pois, com esta visão frustrante, logo a vontade de se aproximarem mais. Que farão ali? Este fato, comum e sem encanto, de alguém estar com frio e estar perto do forno, qualquer um pode revivê-lo, em qualquer tempo, em casa. Para que então procurar um pensador? Os visitantes se aprestam para se afastarem. Heráclito lê a curiosidade frustrada em seus rostos. Sabe que para uma multidão já basta a falta de uma sensação esperada, para fazer com que os que recém-chegados imediatamente voltassem sobre seus passos. Por isso, infunde-lhes coragem. Ele mesmo os convida a entrar, contudo, dizendo: *eĩnai gàr kaì entaũtha theoús.* "Os deuses também estão aqui presentes."

Esta palavra situa a morada *(ẽthos)* do pensador e seu agir numa outra luz. A história não conta se os visitantes imediatamente ou se alguma vez entenderam esta palavra, vendo então tudo numa outra luz. Mas se esta história foi contada e transmitida até nós, contemporâneos, isto reside no fato de que daquilo que relata provém da atmosfera deste pensador e caracteriza: *Kaì entaũtha,* "Também aqui", junto ao forno, neste lugar corriqueiro, onde cada coisa e cada circunstância, cada agir e cada pensar, são costumeiros e banais, isto é, familiares (pois, também aqui), no âmbito familiar *eĩnai theoús,* a coisa é de tal modo, "que os deuses estão presentes".

Ẽthos anthrópo daímon, diz o próprio Heráclito: "A habituação (familiar) é para o homem o aberto para a presentificação do Deus (o não-familiar)".

Se, portanto, de acordo com a significação fundamental da palavra *ẽthos,* o nome Ética diz que medita a habitação do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que ec-siste já é em si a Ética originária. Mas este pensar não é apenas então Ética, porque é Ontonlogia. Pois a Ontologia pensa sempre apenas o ente *(ón)* em seu ser. Enquanto não tiver sido pensada, contudo, a verdade do ser, permanece toda Ontologia sem seu fundamento. É esta a razão por que o pensamento, que com *Ser e Tempo* procurava antecipar o pensar para dentro da verdade do ser, se caracterizava assim mesmo como *Ontologia Fundamental.* Esta tende a penetrar no fundamento essencial do qual provém o pensamento da verdade do ser. Já pelo ponto de partida do outro questionar, afasta-se este pensar da "Ontologia" da Metafísica (daquela de Kant). A "Ontologia", porém, quer seja ela transcendental ou pré-crítica, está submetida à crítica, não porque ela pensa o ser do ente e força assim o ser para dentro do conceito, mas porque não conhece a verdade do ser, desconhecendo, assim, que existe um pensar que é mais rigoroso que o pensar conceitual. O pensar que procura antecipar-se, pelo pensar, na verdade do ser, só consegue, na indigência de seu primeiro esforço, transformar em linguagem pouca coisa da dimensão absolutamente diferente. Esta ainda falsifica-se a si mesma, na medida em que não tem sucesso em reter a essencial ajuda do ver fenomenológico e, contudo, deixar de lado, porque sem sentido e inadequada, a preocupação em ser "Ciência" e "Pesquisa". Todavia, para tornar conhecida e compreensível esta tentativa do pensar, no seio da filosofia estabelecida, só foi possível, primeiro, falar desde o horizonte do estabelecido e recorrendo às expressões que lhe eram familiares.

Entretanto, aprendi a ver que justamente estas expressões tinham que levar direta e inevitavelmente para a errância. Pois as expressões e a linguagem conceitual nelas integrada não foram re-pensadas, pelos leitores, a partir da coisa propriamente dita que tinha que ser pensada; ao contrário, a coisa propriamente dita foi representada a partir das expressões que foram mantidas com suas significações correntes.

O pensar que questiona a verdade do ser e nisto determina o lugar essencial do homem, a partir do ser e em direção a ele, não é nem Ética nem Ontologia. Por isso a

questão da relação de ambas entre si não possui mais chão neste âmbito. E, contudo, sua pergunta, pensada mais originariamente, retém um sentido e um peso fundamentais.

Pois deve-se perguntar: se o pensar, pensando a verdade do ser, determina a essência da *humanitas* como ec-sistência a partir do fato de pertencer ao ser, permanece então este pensar apenas um representar teórico do ser e do homem, ou é possível retirar, ao mesmo tempo, de um tal conhecimento, indicações para a vida ativa?

A resposta é: este pensamento não é nem teórico, nem prático. É antes desta distinção que ele acontece e se realiza. Este pensar é, na medida em que é, a lembrança do ser e nada além disto. Pertencendo ao ser, porque, por ele jogado na guarda de sua verdade e para ela requisitado, pensa ele o ser. Um tal pensar não chega a um resultado; não produz efeito. Ele satisfaz sua essência, enquanto é. Mas ele é na medida em que diz a sua coisa propriamente dita. À questão propriamente dita do pensar pertence apenas uma saga *(Sage),* aquela que é adequada ao que constitui a essência da questão. Sua constringência é essencialmente mais alta que a validade das ciências, porque mais livre. Pois ela deixa que o ser — seja.

O pensar trabalha na edificação da casa do ser; é como tal casa que a juntura do ser dispõe, sempre de acordo com o destino, a essência do homem para morar na verdade do ser. Este morar é a essência do "Ser-no-mundo" *(Ser e Tempo,* 54). A indicação para o "ser-em" como o "morar", que lá aparece, não é um simples jogo etimológico. A indicação que aparece na conferência de 1936, sobre a palavra de Hölderlin, "Cheio de méritos, todavia poeticamente, habita o homem nesta terra", não é um enfeite de um pensar que foge da Ciência, salvando-se na Poesia. O discurso sobre a casa do ser não é uma transposição da imagem da "casa" para o ser; ao contrário, um dia seremos mais capazes de pensar o que é "casa" e "habitar" a partir da essência do ser adequadamente pensada.

Sem embargo, o pensar jamais cria a casa do ser. O pensar conduz a ec-sistência historial, isto é, a *humanitas* do *homo humanus,* para o âmbito onde nasce o que é salutar.

Com o salutar — o bom —, particularmente, se manifesta, na clareira do ser, o mal. A essência do mal não consiste na simples maldade do agir humano, mas reside na ruindade da grima. Ambos, o bom e a grima, somente podem desdobrar seu ser no seio do ser na medida em que o próprio ser é o que está em conflito. Nisto se esconde a origem essencial do nadificar. Aquilo que nadifica se ilumina como o que possui caráter nadificador. Isto pode ser expresso no "não". O "não" *(Nicht)* não emana, de maneira alguma, do dizer-não da negação. Cada "não" *(Nein)* que não corrompe o seu sentido, enquanto uma teimosa insistência sobre o poder constituinte da subjetividade, mas que permanece como algo que deixa-ser a ec-sistência, responde ao apelo do nadificar clarificado. Todo dizer não é apenas a afirmação do não *(Nicht).* Cada afirmação repousa num reconhecer. Este deixa que venha a si aquilo para onde se dirige. Pensa-se que, em parte alguma do ente, se pode encontrar o nadificar. Isto é exato, enquanto se procura o nadificar como um ente, como uma característica ôntica no ente. Mas, procurando assim, não se procura o nadificar. Também o ser não é uma característica ôntica que se pode verificar no ente. E, contudo, o ser é mais que qualquer ente. Porque o nadificar desdobra seu ser no próprio ser, por isso não podemos verificá-la como algo ôntico no ente. E, além de tudo, prova a indicação para a impossibilidade de jamais o não provir do dizer-não. Esta demonstração parece ter apenas então validez quando se funda o ente como a objetividade da subjetividade. Conclui-se então da alternativa de que cada não, porque nunca aparece como algo objetivo, deve inelutavelmente ser o produto de um ato do sujeito. Se,

todavia, é apenas o dizer-não que põe o não como algo puramente pensado, ou se apenas o nadificar requisita o "não" como o que deve ser dito no deixar-ser do ente, isto certamente jamais pode ser decidico a partir da reflexão subjetiva sobre o pensar já fundado como subjetividade. Em tal reflexão ainda não foi alcançada a dimensão para correto questionamento. Resta perguntar se já não — supondo que o pensar faça parte da ec-sistência — todo "sim" e "não" são ec-sistentes na verdade do ser. É este o caso, então o "sim" e o "não" já estão à escuta do ser. Enquanto fazem parte do ser que escutam, eles jamais podem pôr aquilo a que eles mesmos pertencem.

O nadificar desdobra seu ser no ser e, de maneira alguma, no ser-aí do homem, na medida em que este ser-aí é pensado como a subjetividade do *ego cogito*. O ser-aí não nadifica, de maneira alguma, na medida em que o homem, como sujeito, realiza o ato de nadificação, no sentido da recusa; o ser-aí nadifica, enquanto, como essência em que o homem ec-sistente, ele mesmo pertence à essência do ser. O ser nadifica — como ser. Por isso aparece no idealismo absoluto, em Hegel e Schelling, o nada como a negatividqde da negação na essência do ser. Este, porém, é pensado ali no sentido da absoluta realidade efetiva como a vontade incondicionada que se quer a si mesma, como a vontade do saber e do amor. Nesta vontade ainda se oculta o ser como a vontade de poder. Todavia, o motivo pelo qual a negatividade da subjetividade absoluta, que é "dialética", e porque através através da dialética o nadificar, com efeito, chega a se manifestar, mas ao mesmo tempo se vela na essência, não pode ser aqui discutido.

O nadificar no ser é a essência daquilo que eu nomeio o nada. Por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada.

É somente o ser que garante ao salutar (salvo) o nascimento com honra, e impulso para a desgraça, à grima.

Somente na medida em que o homem, ec-sistindo na verdade do ser, a este pertence, pode vir do próprio ser a adjudicação daquelas ordens que se devem tornar lei e regra para o homem. Adjudicar significa em grego *némein*. O *nómos* não é apenas lei, mas, mais originariamente, a adjudicação oculta na destinação do ser. Só esta é capaz de dispor o homem no seio do ser. Só tal disposição é capaz de sustentar e vincular. De outra maneira, toda lei permanece apenas artifício da razão humana. Mais importante que qualquer fixação de regras é o homem encontrar o caminho para morar na verdade do ser. É somente esta habitação que garante a experiência do que pode ser sustentado e dar apoio. O apoio para todo comportamento presenteia a verdade do ser. "Apoio" *(Halt)* significa na língua alemã a "proteção" *(Hut)*. O ser é a proteção que guarda o homem em sua essência ec-sistente, de tal maneira, para a sua verdade, que ela instala a ec-sistência na linguagem. É por isso que a linguagem é particularmente a casa do ser e a habitação do ser humano. Somente porque a linguagem é a habitação da essência do homem podem as humanidades historiais e os homens não estar em casa na sua linguagem, de maneira tal que ela se torna para eles um habitáculo de suas maquinações.

Quais as relações que mantém, entretanto, o pensar do ser com o comportamento teórico e prático? Isto ultrapassa toda consideração porque se preocupa com a luz na qual pode residir e mover-se um ver da *theoria*. O pensar atenta para a clareira do ser, enquanto deposita seu dizer do ser na linguagem como habitação da ec-sistência. Deste modo, o pensar é um agir. Mas é um agir que, ao mesmo tempo, supera toda *praxis*. O pensar perpassa o operar e produzir, não pela grandeza de seus resultados nem pelas conseqüências de sua atuação, mas através do mínimo de seu consumar destituído de sucesso.

Pois o pensar traz à linguagem, em seu dizer, apenas a palavra pronunciada do ser.

A expressão "trazer à linguagem", aqui usada, deve ser tomada agora bem literalmente. O ser chega, iluminando-se, à linguagem. Ele está constantemente a caminho para ela. Isto que está constantemente em advento o pensar ec-sistente, por sua vez, traz, em seu dizer, à linguagem. Esta é assim elevada para a clareira do ser. Somente assim é a linguagem daquela maneira misteriosa e que, contudo, constantemente, nos perpassa com seu imperar. Portanto, enquanto a linguagem levada plenamente à sua essência é historial, o ser é guardado na lembrança. A ec-sistência habita, pensando, a casa do ser. Em tudo isto, as coisas permanecem como se nada tivesse acontecido através do dizer pensante.

Todavia, há pouco mostrou-se-nos um exemplo para este invisível agir do pensar. Pois, enquanto pensamos de maneira apropriada a expressão "trazer à linguagem" que foi destinada à linguagem, apenas isto e nada mais, enquanto conservamos isto que pensamos como o que no futuro deve ser constantemente pensado, na atenção de nosso dizer, trouxemos à linguagem algo essencial do próprio ser.

O estranho, neste pensamento do ser, é a sua simplicidade, justamente ela nos mantém dele afastados. Pois procuramos o pensar que tem seu prestígio universal sob o nome "Filosofia", na forma do inabitual que é apenas acessível aos iniciados. Representamo-nos, ao mesmo tempo, o pensar à maneira do conhecimento científico e seus empreendimentos de pesquisa. Medimos o agir na produção impressionante e cheia de sucesso da *praxis*. Mas o agir do pensar não é nem teórico nem prático, nem é a imbricação dos dois modos de comportamento.

Pelo seu modo simples de ser, o pensar do ser se faz para nós irreconhecível. Se, contudo, nos tornamos amigos do não-costumeiro do simples, então nos assalta imediatamente uma outra preocupação. Surge a suspeita de que este pensamento do ser torna-se vítima da arbitrariedade, pois não pode encontrar apoio no ente. Onde busca o pensar sua medida? Qual é a lei de seu agir?

Aqui se deve escutar a terceira pergunta de sua carta: *Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?*[8] Só de passagem vamos nomear agora a Poesia. Ela se confronta com as mesmas questões e, da mesma maneira, como o pensar. Mas ainda sempre vale a pouco meditada palavra de Aristóteles em sua *Poética:* que o poematizar é mais verdadeiro que o investigar o ente.

Mas o pensar não é apenas *une aventure,* enquanto procurar e perguntar para além, para o desconhecido. O pensar é, em sua essência, enquanto o pensar do ser, por este requisitado. O pensar está referido ao ser como o que está em advento *(l'avenant).* O pensar enquanto pensar no advento do ser está ligado ao ser como advento. O ser já se destinou ao pensamento. O ser *é* como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem, no dizer dos pensadores.

A única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem. Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o *mesmo*. Isto, porém, não quer dizer: *o igual.* Não há dúvida que eles só o dizem a quem se empenha em meditar sobre eles. Na medida em que o pensar, rememorando historialmente, presta atenção ao destino do ser, ele já se vinculou ao bem disposto que é adequado ao destino. E, contudo, permanece o elemento aventureiro, a saber, como o constante risco do pensar. De que modo este simples, certamente não em

[8] Trad.: Como salvar o elemento de aventura que toda procura encerra em si sem fazer da Filosofia uma simples aventureira? (N. do E.)

si, mas para o homem, não deveria permanecer o mais perigoso? Continuemos pensando na palavra de Hölderlin sobre a linguagem, no fragmento "Mas em choupanas mora o homem". O poeta a denomina "O mais perigoso dos bens".

A boa disposição do dizer do ser enquanto o destino da verdade é a primeira lei do pensar, e não as regras da Lógica que apenas se tornam regras a partir da lei do ser. Atentar para o bem disposto do dizer pensante não apenas inclui que meditemos cada vez o *que* se deve dizer do ser e como isto deve ser dito. Deve-se pensar com a mesma radicalidade se aquilo que deve ser pensado, em que medida, em que momento da história do ser, em que diálogo com ela e a partir de que apelo, pode ser dito. Aquele tríplice elemento a que acenou uma carta anterior é determinado em seu comum-pertencer a partir da lei da docilidade do pensar ontológico-historial ao destino: o rigor da meditação, o cuidado do dizer, a parcimônia da palavra.

Já é tempo de desacostumar-se de supervalorizar a Filosofia e de, por isso, lhe vir com exigências demasiadas. Na presente indigência do mundo, é necessário: menos Filosofia, mas mais desvelo do pensar; menos literatura, e mais cultivo da letra.

O pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente que a "Metafísica", nome que diz o mesmo. O pensar futuro também não pode mais, como exigia Hegel, deixar de lado o nome do "amor pela sabedoria" e nem ter-se tornado a própria sabedoria na forma do saber absoluto. O pensar está na descida para a pobreza de sua essência precursora. O pensar recolhe a linguagem para junto do simples dizer. A linguagem é assim a linguagem do ser, como as nuvens são as nuvens do céu. Com seu dizer, o pensar abre sulcos invisíveis na linguagem. Eles são mais invisíveis que os sulcos que o camponês, a passo lento, traça pelo campo.

IDENTIDADE E DIFERENÇA *

* O texto de *Identidade e Diferença* (título da compilação original publicada pela editora Günther Neske, Pfullingen) aparece aqui desdobrado em duas partes: *O Princípio da Identidade,* que contém o texto original de uma conferência pronunciada por ocasião do qüingentésimo jubileu da Universidade de Freiburg, no Dia das Faculdades, 27 de junho de 1957, e *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica,* que reproduz a análise reelaborada em alguns pontos, que encerrou um exercício de seminário do semestre de inverno de 1956/57, sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel. A exposição teve lugar no dia 24 de fevereiro de 1957, em Todtnauberg.

O Princípio da Identidade

O princípio da identidade soa, conforme uma fórmula corrente: A = A. O princípio vale como a suprema lei do pensamento. Sobre este princípio procuramos meditar por uns instantes. Pois queremos experimentar, através do princípio, que é identidade.

Quando o pensamento, interpelado por um objeto, segue-lhe os passos, pode acontecer-lhe que se transforme a caminho. Por isso, é aconselhável atentar, no que segue, ao caminho, menos ao conteúdo. O demorar-se adequadamente no conteúdo já nos impede a continuação da conferência.

Que diz a fórmula A = A, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um outro. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim *idem,* designa-se em grego *tò autó.* Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade.

A fórmula A = A fala de uma igualdade. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte, justamente o que o princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada A é ele mesmo o mesmo.

Enquanto assim circunscrevemos o idêntico, ecoa uma antiga palavra pela qual Platão torna compreensível o idêntico, uma palavra que aponta para uma ainda mais antiga. No Diálogo *Sofista,* 254 d, Platão fala de *stásis* e *kínesis,* de repouso e movimento. Nesta passagem Platão faz falar o estrangeiro: *oukoũn autõn hékaston toĩn mèn dyoĩn héterón estin, autò d'heautõ tautón.*

"Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo." Platão não diz apenas: *hékaston autò tautón,* "cada um ele mesmo o mesmo", mas: *hékaston heautõ tautón,* "cada um ele mesmo para si mesmo o mesmo".

O dativo *heautõ* significa: cada coisa ela mesma é a si mesma devolvida, cada um ele mesmo é o mesmo — isto é, para si mesmo consigo mesmo. Como a língua grega, a nossa língua prefere explicitar o idêntico com a mesma palavra, isto, porém, pela integração das suas diversas formas.

A fórmula mais adequada para o princípio da identidade A é A não diz apenas: cada A é ele mesmo o mesmo; ela diz antes: consigo mesmo é cada A ele mesmo o mesmo. Em cada identidade reside a relação "com", portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade. Por isso a identidade aparece, através da história do pensamento ocidental, com o caráter da unidade. Mas esta unidade não á absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade. Contudo, para que a relação imperante na identidade — rela-

ção do mesmo consigo mesmo que já ecoa desde a Antiguidade — chegue a se manifestar decidida e claramente como tal mediação, para que efetivamente se encontre receptividade para esta manifestação da mediação no seio da identidade, o pensamento ocidental necessita de mais de dois mil anos. Pois somente a filosofia do idealismo especulativo, preparada por Leibniz e Kant, funda, através de Fichte, Schelling e Hegel, um lugar para a essência em si mesmo sintética da identidade. Isto não pode ser examinado aqui. Uma coisa, porém, deve-se ter presente: desde a época do idealismo especulativo, permanece vedado ao pensamento representar a unidade da identidade como monótona uniformidade e abstrair da mediação que impera na unidade. Onde tal acontece, a identidade é representada apenas abstratamente.

Também na fórmula corrigida "A é A" somente se manifesta a identidade abstrata. Chega a isto? Exprime o princípio da identidade algo sobre a identidade? Não, pelo menos não imediatamente. O princípio já pressupõe o que significa identidade e qual o seu lugar. Como poderemos obter uma informação sobre este pressuposto? O princípio da identidade no-la dá, se cuidadosamente prestarmos atenção ao seu teor fundamental, se o meditarmos em vez de apenas repetir levianamente a fórmula "A é A". Seu teor é propriamente: A *é* A. Que ouvimos nós? Com este "é", o princípio diz como todo e qualquer ente é, a saber: ele mesmo consigo mesmo o mesmo. O princípio da identidade fala do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo.

O que o princípio da identidade, quando ouvido em seu teor fundamental, expressa é exatamente aquilo que todo o pensamento ocidental-europeu pensa, a saber, isto: a unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente. Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois se não lhe fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não poderia ser o que ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho. Contudo, a representação-guia da identidade do objeto da ciência jamais traz utilidade palpável. Por conseguinte, o elemento de sucesso e fecundo do conhecimento científico repousa em toda parte sobre algo inútil. O apelo da identidade do objeto *fala,* pouco importando que a ciência ouça ou não este apelo, que não o leve a sério ou que por ele se deixe consternar.

O apelo da identidade fala desde o ser do ente. Onde, porém, o ser do ente no pensamento ocidental chega primeiro e propriamente à palavra, a saber, em Parmênides, ali o *tò autó,* o idêntico, fala num sentido quase desmesurado. O teor de uma das proposições de Parmênides é:

tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai

"O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser."
Neste caso, coisas diferentes, pensar e ser, são pensados como o mesmo. Que quer isto dizer? Algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que a identidade faz parte do ser. Parmênides diz: "O ser faz parte da identidade". Que significa aqui identidade? Que significa, na proposição de Parmênides, a palavra *tò autó,* o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É

preciso que reconheçamos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade.

Sem nos darmos conta, já interpretamos agora o *tò autó,* o mesmo. Interpretamos a mesmidade como comum-pertencer.[1] Facilmente se representa este comum-pertencer no sentido da identidade, pensada mais tarde e universalmente conhecida. Que, entretanto, poderia impedir-nos de fazê-lo? Nada menos que o princípio mesmo que lemos em Parmênides. Pois ele diz outra coisa, a saber: ser pertence — com o pensar — ao mesmo. O ser é determinado a partir de uma identidade, como um traço desta identidade. Pelo contrário, a identidade, mais tarde pensada na metafísica, é representada como um traço do ser. Portanto, não podemos querer determinar a partir da identidade representada metafisicamente aquela que Parmênides nomeia.

A mesmidade de pensar e ser, que fala na proposição de Parmênides, vem de mais longe que a da identidade metafísica que emerge do ser e é determinada como um traço dele.

A palavra-guia, na proposição de Parmênides, *tò autó,* o mesmo, permanece obscura. Deixamo-la assim. Aceitamos, porém, o aceno da proposição em que a palavra-guia forma o início.

Entretanto, já fixamos a mesmidade de pensar e ser como o comum-pertencer de ambos. Isto foi apressado, talvez mesmo forçado. Devemos fazer reverter isto que foi resultado da pressa. Disso também somos capazes, na medida em que não tomamos como definitivo o mencionado comum-pertencer e não o arvoramos em explicação definitiva e decisiva da mesmidade de pensar e ser.

Se pensamos o *comum*-pertencer[2] como de costume, então, como já mostra a ênfase dada à primeira parte da expressão, o sentido do pertencer é determinado a partir da comunidade, quer dizer, a partir de sua unidade. Neste caso, "pertencer" significa: integrado, inserido na ordem de uma comunidade, instalado na unidade de algo múltiplo, reunido para a unidade do sistema, mediado pelo centro unificador de uma adequada síntese. A filosofia representa este comum-pertencer como *nexus* e *connexio,* como a necessária junção de um com o outro.

Entretanto, o comum-pertencer pode também ser pensado como comum-*pertencer.* Isto quer dizer: a comunidade é agora determinada a partir do pertencer. Neste caso, então, sem dúvida, permanece aberta a questão do significado de "pertencer" e como somente a partir dele se determina a comunidade que lhe é própria. A resposta a esta

[1] *Zusammengehörigkeit* traduzimos aqui por comum-pertencer. Com esta expressão, quer-se acentuar: a) que ser e pensar estão imbricados numa reciprocidade; b) que, através deste recíproco pertencer-se, fazem parte de uma unidade, da identidade, do mesmo.

[2] Através do deslocamento do acento principal de um para outro elemento da palavra composta, Heidegger procura destacar os dois sentidos que nela quer ler. *Comum*-pertencer *(Zusammen*gehörigkeit) mostra possível sentido hegeliano da identidade entre ser e pensar, ser e homem: identidade, resultado de um processo, de uma mediação conduzindo a uma síntese. Comum-*pertencer* (Zusammen*gehörigkeit)* aponta para um âmbito (o mesmo) do qual fazem parte homem e ser; é a identidade heideggeriana que resulta do passo de volta. A diversa leitura da palavra *Zusammengehörigkeit* procura mostrar os dois caminhos — ambos recusando a identidade como estático traço do ser; um em direção de um *télos* (fim), de uma síntese suprema (Hegel), outro em direção da *arkhé* (começo), do fundamento. Para Heidegger trata-se de um *Rück-gang* (re-gresso), para Hegel de um *Fort-gang* (pro-gresso). Ou compreende Hegel o pensamento como um movimento "ambidirecional" *(gegenläufige Bewegung)* de progresso e regresso, como expressamente diz na *Lógica* "que o pro-gresso na filosofia é um re-gresso"? (Ver a excelente obra de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit,* I, ed. Herder, Freiburg, 1969.)

questão está mais próxima do que pensamos, sem que, no entanto, seja óbvia. É suficiente agora que esta indicação nos faça notar a possibilidade de não mais representar o pertencer a partir da unidade da comunidade, mas de experimentar esta comunidade a partir do pertencer. Mas esta indicação não se esgota num vazio jogo de palavras que algo inventa, a que falta qualquer apoio num estado de coisas verificável.

Assim realmente parece, até que concentramos o olhar e deixamos falar as coisas.

O pensamento em um comum-pertencer no sentido de comum-*pertencer* surge da consideração de um estado de coisas, que já foi mencionado. É, evidentemente, difícil concentrar-se nele, por causa de sua simplicidade. Podemos, entretanto, ver este estado de coisas mais de perto, se atentarmos para o seguinte: na elucidação do comum-pertencer como comum-*pertencer,* já tínhamos, seguindo o aceno de Parmênides, em mente tanto pensar como ser, portanto, aquilo que reciprocamente se pertence no seio do mesmo.

Se compreendermos o pensar como a característica do homem, então refletimos sobre um comum-*pertencer* que se refere a homem e ser. No mesmo instante nos surge a questão: que significa ser? Quem ou o que é o homem? Qualquer um vê facilmente que, sem a suficiente resposta a estas perguntas falta-nos o chão em que possamos decidir algo seguro sobre o comum-*pertencer* de homem e ser. Contudo, enquanto questionarmos desta maneira ficamos presos à tentativa de representar a comunidade de homem e ser como uma integração e de dispor esta ou a partir do homem ou a partir do ser e assim explicitá-la. Nisto os conceitos tradicionais de homem e ser formam os pontos de apoio para a integração de ambos.

E que seria se nós, em vez de continuamente representarmos uma coordenação de ambos, para refazer sua unidade, prestássemos uma vez atenção se e como nesta comunidade está, antes de tudo, em jogo um recíproco-pertencer? Existe até a possibilidade de entrever, ainda que a distância, o comum-pertencer de homem e ser já na determinação tradicional de sua essência. Até que ponto?

O homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem *é* propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. "Somente" não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presentar. O ser se presenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente homem e ser receberam, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia.

Este preponderante comum-*pertencer* de homem e ser é por nós teimosamente ignorado enquanto tudo representarmos em seqüências e mediações, seja com ou sem dialé-

tica. Então *encontramos* apenas encadeamentos que ou são urdidos por iniciativa do ser ou do homem e apresentam o comum-pertencer de homem e ser como entrelaçamento.

Não penetramos ainda no comum-*pertencer*. Como, porém, acontece uma tal entrada? Pelo fato de nos distanciarmos da atitude do pensamento que representa. Este distanciar-se se verifica como um salto. Ele salta, afastando-se da comum representação do homem como *animal rationale,* que na modernidade tornou-se sujeito para seus objetos. O salto distancia-se ao mesmo tempo do ser. Este, entretanto, é interpretado desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda.

Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)? [3] Sim, enquanto apenas representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se.

Assim, pois, torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente. Este salto é a subitaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar.

Estranho salto, que provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos. Onde estamos nós? Em que constelação de ser e homem?

Hoje, ao menos assim parece, não necessitamos mais, como ainda há alguns anos, de indicações detalhadas para descobrirmos a constelação na qual homem e ser se interpelam mutuamente. Basta, assim se gostaria de crer, citar a palavra era atômica para fazer saber como o ser se presenta a nós hoje, no universo da técnica. Mas será permitido identificarmos, sem mais, o universo técnico com o ser? Manifestamente não, também não quando representamos este mundo como a totalidade em que se fundem energia atômica, planificação calculadora do homem e automatização. Por que uma referência desta natureza ao mundo técnico, por mais amplamente que o analise, não é absolutamente capaz de abrir os olhos para a constelação de ser e homem? Porque toda análise da situação não atinge o objetivo, na medida em que a mencionada totalidade do universo técnico é interpretada antecipadamente a partir do homem, como obra sua. O técnico, representado no sentido mais amplo e segundo suas múltiplas manifestações, é considerado como o plano que o homem projeta; este plano finalmente o força a decidir entre tornar-se escravo de seu plano ou permanecer senhor dele.

Pela representação da totalidade do universo técnico reduz-se tudo ao homem e chega-se, quando muito, a reivindicar uma ética para o universo da técnica. Cativos desta

[3] O salto no abismo, no sem-fundamento *(Ab-grund),* é o jogar-se no ser, assumir o pertencer ao ser. Compreende-se isto quando se lê em *O Princípio da Razão:* "Ser e fundamento pertencem à unidade. Do fato de fazer parte do ser o fundamento recebe sua essência. E vice-versa, da essência do fundamento surge o domínio do ser enquanto ser. Fundamento e ser ('são') o mesmo, não o igual, o que já indica a diversidade dos nomes 'ser' e 'fundamento'. Ser 'é' essencialmente: fundamento. Assim, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o fundamente. O fundamento fica, desta maneira, afastado do ser. O fundamento fica ausente do ser. No sentido de uma tal ausência de fundamento do ser, o ser 'é' sem-fundamento *(Ab-grund),* abismo. Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento". *(Der Satz vom Grund,* pp. 92-93.)

representação, confirmamo-nos na convicção de que a técnica é apenas um negócio do homem. Passa-se por alto o apelo do ser, que fala na essência da técnica.

Distanciamo-nos, afinal, do hábito de representar o elemento técnico apenas tecnicamente, isto é, a partir do homem e suas máquinas. Prestemos atenção ao apelo cujo alvo em nossa época não é apenas o homem, mas tudo o que é, natureza e história, sob o ponto de vista de seu ser.

A que apelo nos referimos? Toda a nossa existência sente-se, em toda parte — uma vez por diversão, outra vez por necessidade, ou incitada ou forçada —, provocada a se dedicar ao planejamento e cálculo de tudo. O que fala nesta provocação? Emana ela apenas de um arbitrário capricho do homem? Ou nos aborda nisso já o ente mesmo, e justamente de tal modo que nos interpela na perspectiva de sua planificabilidade e calculabilidade? Então até mesmo o ser estaria sendo provocado a manifestar o ente no horizonte da calculabilidade? Efetivamente. E não apenas isto. Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como o fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente.

O nome para todo o processo de provocação que leva o homem e o ser a um confronto de natureza tal que se chamam mutuamente à razão se denomina: arrazoamento. [4] Este emprego lingüístico escandaliza. Mas por que não usar o termo "arrazoamento" se a compreensão do estado de coisas o exige? [5]

Aquilo, em que e de onde homem e ser se defrontam reciprocamente no universo da técnica, interpela à maneira do arrazoamento. No recíproco confronto de homem e ser ouvimos a interpelação que determina a constelação de nossa época. O arrazoamento nos agride diretamente em toda parte. O arrazoamento é, caso ainda nos seja permitido falar assim, mais real(m)ente que todas as energias atômicas e toda a maquinaria, mais real(m)ente que a violência da organização, informação e automatização. Pelo fato de não encontrarmos mais no horizonte da representação, que nos permite pensar o ser do ente como presença, aquilo que se designa arrazoamento — o arrazoamento não mais nos aborda como algo presente —, é ele algo estranho. Antes de tudo, porém, o arrazoamento permanece estranho na medida em que não é algo último, mas em que ele mesmo algo nos comunica que perpasse propriamente a constelação de ser e homem.

O comum-*pertencer* de homem e ser ao modo da recíproca provocação nos faz ver, de uma proximidade desconcertante, o fato e a maneira como o homem está entregue

[4] Traduzo *Ge-Stell (Gestell)* por *arrazoamento.* Somente a coisa mesma que se procura dizer justifica, na falta de termo mais adequado, o emprego de arrazoamento, que, segundo o projeto do *Dicionário da Língua Portuguesa* da ABL, de Antenor Nascentes, significa ato ou efeito de arrazoar: expor, apresentando razões pró ou contra; raciocinar, discorrer, conversar; discutir, altercar com outrem, disputando, argumentar. Heidegger utiliza a palavra *Gestell* (que em alemão significa armação, estante, etc.), proveniente do verbo *stellen,* que tem o sentido de pôr, apontar o lugar, fixar, regular, provocar, exigir contas, contestar, etc., para definir aquele âmbito que se cria pelo confronto entre homem e técnica (homem e natureza a ser transformada pela técnica), na medida em que ambos se provocam, exigem contas um do outro, chamam-se à razão reciprocamente. Prefiro o termo arrazoamento ao termo com-posição que às vezes usei, ou à palavra com-posto por outros sugerida. A palavra arrazoamento exprime também o império da razão que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca as razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe. Os franceses traduzem *Gestell* por *arraisonnement.*

[5] No original a passagem literalmente intraduzível diz: "Der Name für die Versammlung des Herausforderns das Mensch und Sein einander so zu-stellt, dass sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesen Wortgebrauch gestossen. Aber wir sagen statt 'stellen' auch 'setzen' und finden nichts dabei, dass wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt?"

como propriedade ao ser e como o ser é apropriado ao homem. Trata-se de simplesmente experimentar este ser próprio de, no qual homem e ser estão reciprocamente a-propriados, experimentar que quer dizer penetrar naquilo que designamos *acontecimento-apropriação.* [6] A palavra acontecimento-apropriação é tomada da linguagem natural. *"Er-eignen"* (acontecer) significa originariamente: *"er-äugnen"*, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. A palavra acontecimento-apropriação deve, agora, pensada a partir da coisa apontada, falar como palavra-guia a serviço do pensamento. Como palavra-guia assim pensada, ela se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa *Tao.* A palavra acontecimento-apropriação não significa mais aqui aquilo que em geral chamamos qualquer acontecimento, uma ocorrência. A palavra é empregada agora como *singulare tantum.* Aquilo que designa só se dá no singular, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas unicamente. O que no arrazoamento, como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento-apropriação. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no acontecimento-apropriação fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade o simples imperar do arrazoamento num acontecer mais originário. Uma tal superação e aprofundamento do arrazoamento, partindo do acontecimento-apropriação e nele penetrando, traria a redenção historial — portanto, jamais unicamente factível pelo homem — do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação.

Para onde conduziu o caminho? Para a entrada de nosso pensamento naquele elemento simples que designamos no rigoroso sentido verbal o acontecimento-apropriação. Parece que agora corremos o risco de orientarmos, com demasiada despreocupação, nosso pensamento para algum vago universal distante, enquanto que com aquilo que quer designar a palavra acontecimento-apropriação somente dirige seu imediato apelo para nós o mais próximo daquele próximo em que já estamos repousando. Pois o que poderia ser mais próximo de nós que aquilo que nos aproxima daquilo a que pertencemos, aquilo em que somos dóceis participantes, o acontecimento-apropriação? O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica.

Pensar o acontecimento (-apropriação) como acontecimento-apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento o recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais deli-

[6] O filósofo procura delimitar aquele âmbito em que homem e ser acontecem e se apropriam reciprocamente (no caso da relação homem-técnica, chamado arrazoamento) pela palavra *Ereignis.* Traduzo-a por *acontecimento-apropriação,* como os franceses por *evénément-appropriation.* Na palavra alemã se escondem ambos os pólos expressos pelo termo composto, usado pelas duas línguas românicas em questão. Em seu livro *Unterwegs zur Sprache* Heidegger comenta seu uso da palavra *Ereignis:* "Hoje, quando aquilo que ainda quase não foi pensado ou pensado pela metade é logo entregue apressadamente a toda forma de publicidade, parecerá a muitos inacreditável o fato de o autor ter utilizado já, em seus manuscritos, há mais de vinte e cinco anos, a palavra *acontecimento-apropriação* para a coisa que aqui pensa. Esta coisa, ainda que simples em si mesma, permanece, em primeiro lugar, difícil de ser pensada porque o pensamento deve desacostumar-se a cair no engano de que aqui se pensa 'o ser' como acontecimento-apropriação. O acontecimento-apropriação é essencialmente outra coisa, porque muito mais rico que qualquer possível determinação metafísica do ser. Pelo contrário, o ser pode ser pensado, no que respeita a sua origem essencial, a partir do acontecimento-apropriação" (p. 260).

cado, mas também mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação.

Atingimos agora um ponto de nossa caminhada, em que se impõe a questão, ainda que aproximativa, mas inevitável: que tem a ver o acontecimento-apropriação com a identidade? Resposta: nada. Pelo contrário, a identidade tem muito, quando não tudo, a ver com o acontecimento-apropriação. Em que medida? Respondemos retornando uns poucos passos pelo caminho andado.

O acontecimento-apropriação apropria homem e ser em sua essencial comunidade. Um primeiro e embaraçoso clarão do acontecimento-apropriação descobrimos no arrazoamento. Este constitui a essência do universo moderno da técnica. No arrazoamento entrevemos um comum-*pertencer* de homem e ser, em que o deixar pertencer primeiramente determina a espécie de comunidade e sua unidade. Acompanhou-nos na questão pelo comum-pertencer, em que o pertencer tem prioridade sobre a comunidade, o dito de Parmênides: "Pois o mesmo é tanto pensar como ser". A questão do sentido deste mesmo é a questão da essência da identidade. A doutrina da metafísica apresenta a identidade como um traço fundemental no ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação.

Caso, em nosso ensaio de conduzir nosso pensamento ao lugar de origem da essência da identidade, algo tiver consistência, que terá então acontecido com o título da conferência? O sentido do título *"O Princípio da Identidade"* se teria transformado.

O princípio se apresenta primeiro na forma de um primeiro princípio que pressupõe a identidade como um traço no ser, quer dizer, no fundamento do ente. Este princípio no sentido de um enunciado transformou-se a caminho num princípio que é uma espécie de salto que, distanciando-se do ser como fundamento do ente, salta no abismo (sem-fundamento). Mas este abismo não é nem o nada vazio nem o negro caos, mas: o acontecimento-apropriação. No acontecimento-apropriação vibra a essência daquilo que a linguagem fala, a linguagem que certa vez designamos como a casa do ser. Princípio da identidade diz agora: um salto exigido pela essência da identidade porque dele necessita, se, entretanto, o comum-*pertencer* de homem e ser for destinado a alcançar a luz essencial do acontecimento-apropriação.

O pensamento se transformou a caminho desde o princípio como uma enunciação sobre a identidade para o princípio como salto para dentro da origem essencial da identidade. Por isso o pensamento descobre, encarando o presente, além da situação do homem, a constelação de ser e homem, a partir daquilo que a ambos apropria numa comunidade, a partir do acontecimento-apropriação. Supondo que nos aguarde a possibilidade de que o arrazoamento, recíproca provocação de homem e ser para o cálculo do que é calculável, nos convoque e se nos explicite como acontecimento-apropriação que desapropria homem e ser entregando-os àquilo que lhes é próprio, então estaria livre o caminho em que o homem experimenta de maneira mais originária o ente, a totalidade do moderno universo da técnica, da natureza e da história, e, antes de todos, o ser deles.

Enquanto a meditação sobre o universo da era atômica apenas aspira — ainda que com toda a seriedade da responsabilidade (mas também com isso se tranqüiliza como se tivesse atingido a meta) — a realizar o emprego pacífico da energia atômica, o pensamento permanece a meio caminho. Por essa mediocridade o universo técnico é confirmado ainda mais e, para o futuro, em seu predomínio metafísico.

Mas, onde foi decidido que a natureza enquanto tal deve permanecer, para todo sempre, a natureza da física moderna e que a história somente se deve apresentar como objeto da historiografia? É verdade que não podemos nem rejeitar o moderno universo da técnica como obra do demônio, nem destruí-lo, caso ele mesmo disso não se encarregue.

Mas ainda menos nos é permitido perseguir a idéia de que o universo da técnica é de tal espécie que impede absolutamente dele nos libertarmos. Esta opinião, possuída pelo que é atual, tem-no como o unicamente real. Esta convicção é, aliás, fantástica; mas, pelo contrário, não o é um pensamento precursor, que encara com esperança aquilo que vem ao nosso encontro como o apelo da essência da identidade de homem e ser.

Mais de dois mil anos precisou o pensamento para entender verdadeiramente uma relação tão simples como a mediação no seio da identidade. Podemos *nós* então pensar que a penetração na origem essencial da identidade pelo pensamento se deixa realizar num dia? Precisamente pelo fato de esta penetração exigir um salto, ela precisa de seu tempo, o tempo do pensamento, que é bem outro do que aquele do cálculo que hoje em dia, por toda parte, mantém tenso nosso pensamento. Um computador calcula hoje num segundo milhares de relações. Apesar de sua utilidade para a técnica, não tem conteúdo.

Que quer que pensemos e qualquer que seja a maneira como procuramos pensar, sempre nos movimentamos no âmbito da tradição. Ela impera quando nos liberta do pensamento que olha para trás e nos libera para um pensamento do futuro, que não é mais planificação.

Mas, somente se nos voltarmos pensando para o já pensado, seremos convocados para o que ainda está para ser pensado.

A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica

A

Este seminário procurou iniciar um diálogo com Hegel. O diálogo com um pensador somente pode tratar do objeto do pensamento. "Objeto" significa, conforme a determinação dada, o caso em controvérsia, o controvertido, o que por excelência é *o* caso para o pensamento, que interessa ao pensamento.[1] A controvérsia disto que é controvertido, porém, de modo algum, é procurada pelo pensamento, por assim dizer, por razões fúteis. Nossa palavra controvérsia (alemão arcaico *Strit)* significa precipuamente uma situação premente e não discórdia. O objeto do pensamento urge o pensamento, de tal maneira que o conduz, primeiro, a seu objeto e, a partir deste, a si mesmo.

B

Para Hegel o objeto do pensamento é: o pensamento enquanto tal. Para não interpretarmos mal, através de um enfoque psicológico e gnosiológico, esta delimitação do objeto, a saber, o pensamento enquanto tal, devemos acrescentar como esclarecimento: o pensamento enquanto tal — na plenitude desenvolvida do caráter de pensado do pensado. Somente a partir de Kant podemos entender o que aqui significa o caráter de pensado do pensado; a partir da essência do transcendental, que Hegel, entretanto, pensa como absoluto, isto quer dizer, para ele, especulativo. É isto que Hegel tem em mira quando diz, do pensamento do pensamento enquanto tal, que ele se desenvolve "puramente no elemento do pensamento" *(Enciclopédia,* Introdução, § 14). Dito numa expressão mais concisa, mas difícil de representar de maneira pertinente, isto quer dizer: O objeto do pensamento é para Hegel "o pensamento". Porém, este desenvolvido até a suprema liberdade de seu ser é a "Idéia Absoluta". Dela diz Hegel, perto do fim da *Ciência da Lógica* (Ed. Lasson, vol. II, 484): "Somente a Idéia Absoluta é *ser,* perene *vida, verdade que se sabe a si mesma,* e é *toda a verdade".* Assim, pois, Hegel mesmo e expressamente dá ao objeto de seu pensamento aquele nome, que encima o objeto do pensamento ocidental, o nome: *ser.*

C

(No seminário foi discutido o uso múltiplo e, contudo, unitário, da palavra "ser". Ser significa para Hegel, em primeiro lugar, porém, *nunca apenas,* "a indeterminada

[1] Traduzo *Sache* por objeto: tome-se aqui com o sentido aproximado de tema, assunto, matéria, tarefa. *Sache* quer também dizer o que está em causa, em questão, o que por excelência é questionado pelo pensamento.

imediatidade". Ser é visto aqui a partir do mediar determinante, isto é, a partir do conceito absoluto e, por isso, na direção dele. "A verdade do ser é a essência", quer dizer, a reflexão absoluta. A verdade da essência é o conceito no sentido do infinito autoconhecimento. Ser é o absoluto autopensar-se do pensamento. Somente o pensamento absoluto é a verdade do ser, "é" ser. Aqui, verdade significa, em toda parte: o conhecimento consciente de si do cognoscível, enquanto tal.)

D

Hegel, no entanto, pensa, ao mesmo tempo, de modo pertinente o objeto de seu pensamento, num diálogo com a história do pensamento que o precedeu. Hegel é o primeiro que assim pode e deve pensar. Sua relação com a história da filosofia é a relação especulativa e somente como tal é ela a relação historial. O caráter do movimento da história é um acontecer no sentido do processo dialético. Hegel escreve *(Enciclopédia,* § 14): "O mesmo desenvolvimento do pensamento que é apresentado na história da filosofia é apresentado na própria filosofia, porém libertado daquela exterioridade historial, isto é, *puramente no elemento do pensamento"*.

Surpreendemo-nos e hesitamos. A filosofia mesma e a história da filosofia devem permanecer, segundo a própria palavra de Hegel, na relação de exterioridade. Mas a exterioridade pensada por Hegel de modo algum é externa no sentido grosseiro do simplesmente superficial e indiferente. Exterioridade significa o âmbito exterior, no qual reside toda a história e qualquer processo real, em face do movimento da Idéia Absoluta. A elucidada exterioridade da história em relação com a Idéia se dá como conseqüência da auto-exteriorização da Idéia. A exterioridade mesma é uma determinação dialética. Fica-se muito longe do pensamento autêntico de Hegel quando se constata que o filósofo teria levado a uma unidade a representação histórica e o pensamento sistemático na filosofia. Pois para Hegel não se trata nem de historiografia, nem de um sistema no sentido de um corpo doutrinário.

Qual o sentido destas observações sobre a filosofia e sua relação com a história? Elas querem indicar que o objeto do pensamento para Hegel é em si historial; isto, entretanto, no sentido do acontecer, cujo caráter de processo é para Hegel o ser enquanto pensamento que se pensa a si mesmo, pensamento que somente chega a si no processo de seu desenvolvimento especulativo e assim percorre os degraus das figuras sempre diversamente desenvolvidas e por isso antes necessariamente não desenvolvidas.

Somente a partir do objeto do pensamento assim experimentado emerge, segundo Hegel, uma norma própria, como medida para a maneira específica de seu diálogo com os pensadores que o precederam.

E

Se, portanto, procuramos um diálogo pensante com Hegel, devemos falar-lhe não apenas sobre o mesmo objeto, mas, da mesma maneira, sobre o mesmo objeto. O mesmo, porém, não é o igual. No igual a diversidade desaparece. No mesmo a diversidade se manifesta. Ela surge com tanto mais premência quanto mais decisivamente um pensamento é abordado do mesmo modo pelo mesmo objeto. Hegel pensa o ser do ente especulativo-historialmente. Ora, bem, na medida em que o pensamento de Hegel faz parte de uma época histórica (isto não significa absolutamente que pertença ao passado), procuramos pensar, da mesma maneira que Hegel, o ser por ele pensado, quer dizer, historialmente.

O pensamento somente pode permanecer junto de seu objeto se, no permanecer-junto, o mesmo objeto cada vez se torna para ele mais objetivo e mais controvertido. Desta maneira, o objeto exige do pensamento que sustente o objeto em sua situação, que lhe esteja à altura por uma correspondência, enquanto o conduz para a sua de-cisão. O pensamento que permanece junto a seu objeto deve, se este objeto é o ser, engajar-se na de-cisão do ser. De acordo com isto, estamos obrigados a melhor clarificar, no diálogo com Hegel, e, de antemão, para este diálogo, a mesmidade do mesmo objeto. Pelo que foi dito, exige isto que seja trazida à luz, com a diversidade do objeto do pensamento, ao mesmo tempo, a diversidade do elemento historial no diálogo com a história da filosofia. Tal esclarecimento deve tomar aqui, necessariamente, a forma de um breve esboço.

F

Com a finalidade de esclarecer a diferença que reina entre o pensamento de Hegel e aquele por nós tentado, consideramos três aspectos.[2]

Perguntamos:

1. Qual é lá e aqui o objeto do pensamento?
2. Qual é lá e aqui a medida para o diálogo com a história do pensamento?
3. Qual é lá e aqui o caráter deste diálogo?

Quanto à primeira questão:

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente. Expresso com mais rigor: para Hegel o objeto do pensamento é o pensamento absoluto como conceito absoluto. Para nós o objeto do pensamento, designado provisoriamente, é a diferença *enquanto* diferença.

Quanto à segunda questão:

Para Hegel a medida para o diálogo com a história da filosofia significa: entrar na força e no âmbito do que foi pensado pelos primeiros pensadores. Não é por acaso que Hegel põe em relevo sua norma, durante um diálogo com Espinosa e antes de um diálogo com Kant. *(Ciência da Lógica,* livro III, Lasson, volume II, pp. 216 e ss.) Em Espinosa encontra Hegel o perfeito "ponto de vista da substância", o qual não pode, entretanto, ser o supremo, porque o ser ainda não é pensado com a mesma intensidade e decisão, desde seu fundamento, como o pensamento que se pensa a si mesmo. O ser como substância e substancialidade ainda não se desdobrou no sujeito em sua absoluta subjetividade. Espinosa, entretanto, sempre novamente interessa ao Idealismo Alemão e ao mesmo tempo o põe em contradição, porque faz o pensamento começar com o absoluto. O caminho de Kant, pelo contrário, é diferente e ainda mais decisivo para o pensamento do idealismo absoluto e para a filosofia em geral do que o sistema de Espinosa. Hegel vê no pensamento de Kant da síntese originária da apercepção "um dos mais profundos princípios para o desenvolvimento especulativo" *(Ibidem,* p. 227). Hegel encontra a força individual

[2] Este é um dos raros momentos em que o filósofo realiza uma auto-interpretação, usando o pensamento hegeliano como contraste. De resto, Hegel acompanha a interrogação heideggeriana como uma presença sempre na iminência de tornar-se "uma pedra no meio do caminho".

de cada pensador naquilo que por ele foi pensado, na medida em que, como degrau singular, pode ser sobressumido no pensamento absoluto. Este somente é absoluto porque se move em seu processo dialético-especulativo e para isto exige a gradação.

Para nós a medida para o diálogo com a tradição historial é a mesma, enquanto se trata de penetrar na força do pensamento antigo. Mas nós não procuramos a força no que foi pensado, mas em algo impensado, do qual o que foi pensado recebe seu espaço essencial. Mas somente o já pensado prepara o ainda impensado que sempre de modos novos se manifesta em sua superabundância. A medida do impensado não conduz a uma inclusão do anteriormente pensado num desenvolvimento e sistemática sempre mais altos e superados, mas exige a libertadora entrega do pensamento tradicional ao âmbito do que dele já foi e continua reservado. Este passado-presente perpassa originariamente a tradição, constantemente a precede, sem, contudo, ser pensado propriamente e enquanto o originário.

Quanto à terceira questão:

Para Hegel o diálogo com a história da filosofia que o precede tem o caráter do sobressumir *(Aufhebung),*[3] isto é, da compreensão mediadora no sentido da fundação absoluta.

Para nós o caráter do diálogo com a história do pensamento não é mais o sobressumir *(Aufhebung),* mas o passo de volta.

O sobressumir conduz para dentro do âmbito — que sobre-eleva e unifica — da verdade posta como absoluta, no sentido da certeza plenamente desenvolvida do saber que se sabe a si mesmo.

O passo de volta aponta para o âmbito, até aqui saltado, a partir do qual a essência da verdade se torna, antes de tudo, digna de ser pensada.

G

Após esta rápida caracterização da diferença do pensamento de Hegel e do nosso, no que se refere ao objeto, no que se refere à medida e ao caráter de um diálogo com a história do pensamento, tentamos pôr em marcha, com um pouco mais de clareza, o diálogo iniciado com Hegel. Isto significa: ousamos uma experiência com o passo de volta.[4] A expressão "passo de volta" suscita múltiplas interpretações falsas. "Passo de volta" não significa um passo isolado do pensamento, mas uma espécie de movimento do pensamento e um longo caminho. Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o todo desta história, e, na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de *todo* este pensamento, enquanto lhe prepara, enfim, o âmbito de sua residência. Isto não é, à diferença com Hegel, um problema já transmitido e já formulado, mas aquilo que, em

[3] A categoria hegeliana da *Aufhebung,* ponto terminal do processo triádico e ponto de partida para o movimento em direção de nova síntese, vem em geral traduzido por *supressão.* Prefiro o termo *sobressumir,* em que melhor se preservam os três sentidos sublinhados por Hegel: tirar *(tollere),* elevar *(elevare)* e conservar *(conservare).*

[4] O passo de volta, como re-gresso *(Rück-gang),* representa o movimento contrário do passo para diante, como progresso *(Fort-gang),* de Hegel. A grande questão que fica aberta é: pode-se realizar o passo de volta sem a mediação, elemento axial do passo para diante, exigido por Hegel?

toda parte, através de toda esta história do pensamento, não foi questionado. Designamo-lo provisória e inevitavelmente na linguagem da tradição. Falamos da *diferença* entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença. O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai. O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em conseqüência de uma distração do pensamento humano.

A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica. A observação sobre o emprego que Hegel faz da palavra-guia "ser", em sua pluralidade de sentidos, permite reconhecer que o discurso sobre ser e ente jamais se deixa fixar *numa* época da história reveladora de "ser". O discurso do "ser" também jamais compreende este nome no sentido de um gênero, sob cuja vazia universalidade se alinham, como casos individuais, as doutrinas do ente historicamente apresentadas. "Ser" fala sempre historialmente e, por isso, perpassado pela tradição.

Ora, o passo de volta da metafísica para dentro de sua essência exige uma duração e perseverança cuja medida nós não conhecemos. Somente uma coisa está bem clara: o passo carece de uma preparação que deve ser tentada aqui e agora; isto, entretanto, em face do ente enquanto tal em sua totalidade, como agora *é* e como rapidamente e de maneira mais inequívoca começa a mostrar-se. O que agora *é* vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação. Assim como chamamos de Biologia a representação do que é vivo, assim pode ser chamada Tecnologia a apresentação e aperfeiçoamento do ente perpassado pela essência da técnica. A expressão pode servir como caracterização para a metafísica da era atômica. O passo de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica, visto a partir dos dias atuais e assumido a partir de sua compreensão, é o passo da Tecnologia e da descrição e interpretação tecnológicas da nossa era para dentro da essência da técnica moderna que ainda deve ser pensada.

Com esta explicação quer-se manter à distância a outra interpretação falsa da expressão "passo de volta", que facilmente se insinua; a saber, a opinião de que o passo de volta consiste no retorno histórico aos primeiros pensadores da filosofia ocidental. Sem dúvida, o "para onde" ao qual conduz o passo de volta somente se desenvolve e se mostra através do exercício do passo.

H

Para conseguirmos, através do seminário, uma visão global da metafísica hegeliana, escolhemos como expediente uma discussão do trecho com o qual começa o primeiro livro da *Ciência da Lógica,* "A Doutrina do Ser". Já o título do trecho dá, em cada palavra, bastante que pensar. Ele diz: *Com que se deve começar a ciência?* A resposta de Hegel consiste na justificação de que o começo é de "natureza especulativa". Isto quer dizer: o começo não é nem imediato nem algo mediado. Procuramos dizer a natureza deste começo com um princípio especulativo: "o começo é o resultado". Isto tem significação múltipla, conforme a múltipla significação dialética do "é". Uma vez isto: o come-

ço é — tomado o *resultare* literalmente — o rebate que emerge da plenificação do movimento dialético do pensamento que se pensa a si mesmo. A plenificação deste movimento, a idéia absoluta, é o todo fechado e desenvolvido, a plenitude do ser. O rebate que emerge desta plenitude produz a vacuidade do ser. Com ela deve-se começar na ciência (com o saber absoluto que se sabe a si mesmo). Começo e fim do movimento, e antes disto o movimento mesmo, permanece, em toda parte, o ser. O ser é *(west)* enquanto movimento que circula em si mesmo, indo da plenitude para a mais exterior exteriorização e desta para a plenitude que se plenifica. O objeto do pensamento para Hegel é assim o pensamento que se pensa a si mesmo enquanto ser que circula em si. Invertido, não apenas com razão, mas por necessidade, o princípio especulativo sobre o começo se formula: "O resultado é o começo". Com o resultado, na medida em que dele resulta o começo, se deve propriamente começar.

Isto significa o mesmo que a observação que Hegel insere perto do fim de uma passagem e, entre parênteses, no trecho sobre o começo (Lasson, I, 63): "e o mais indiscutível direito teria *Deus* de que se começasse com ele". De acordo com a pergunta que vem no título do trecho, trata-se do "começo da ciência". Se ela deve começar com Deus, ela é a ciência do Deus: Teologia. Este nome fala aqui no sentido que tomou séculos após os gregos. Assim, Teologia é compreendida como a enunciação do pensamento especulativo sobre Deus. *Theólogos, theologia,* significa na Antiguidade o dizer mítico-poético dos deuses, sem referência a um ensinamento de fé e a uma doutrina eclesial.

Por que é "a ciência", assim desde Fichte se chama a metafísica, por que é a ciência teologia? Resposta: Porque a ciência é o desenvolvimento sistemático do saber, que é aquele como o ser do ente mesmo se sabe e assim é verdadeiro. O nome escolástico que surgiu na transição da Idade Média para a Modernidade, para a ciência do ser, quer dizer, do ente enquanto tal em geral, é: Ontosofia ou Ontologia. Ora bem, a metafísica ocidental, desde o seu começo nos gregos e ainda não ligada a estes nomes, é, simultaneamente, ontologia e teologia. Na aula inaugural, "Que é Metafísica?" (1929), a metafísica é, por isso, determinada como a questão do ente enquanto tal *e* no todo. A omnitude deste todo é a unidade do ente que unifica enquanto fundamento pro-dutor. Para aquele que sabe ler, isto significa: A metafísica é onto-teo-logia. Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica. Esta essência da metafísica permanece, entretanto, para o pensamento ainda sempre o mais digno de ser pensado, enquanto ele não corta arbitrariamente, e por isso de maneira anti-historial, o diálogo com sua tradição, que nos é dada como destino.

Na quinta edição de *Que é Metafísica?* (1949), a introdução então acrescentada aponta expressamente para a essência onto-teo-lógica da metafísica. [5] Entretanto, apressado seria afirmar que a metafísica é teologia porque é ontologia. Antes que isso se dirá: a metafísica é teologia, uma enunciação sobre Deus, porque o Deus vem para dentro da filosofia. Assim se agudiza a questão do caráter onto-teológico da metafísica, até culminar na pergunta: como entra o Deus na filosofia, não apenas na filosofia moderna, mas na filosofia enquanto tal? Esta pergunta pode ser respondida quando antes foi suficientemente desenvolvida como questão.

[5] Ver *Que é Metafísica?*

Somente podemos responder objetiva e profundamente à questão: como entra o Deus na filosofia?, se junto com isto se esclareceu, de modo suficiente, aquilo *para onde* o Deus deve vir — a própria filosofia. Enquanto perquirirmos a história da filosofia apenas historicamente, em toda parte, apenas descobriremos que o Deus nela entrou. Mas uma vez posto que a filosofia é, enquanto pensamento, o livre engajar-se no ente enquanto tal, engajar-se realizado a partir de si, então o Deus somente pode penetrar na filosofia na medida em que ela, a partir de si, segundo sua essência, exige e determina, que e como Deus nela entra. A questão: como entra o Deus na filosofia? recai por isso nesta outra questão: de onde se origina a essencial constituição onto-teológica da metafísica? No entanto, assumir a pergunta assim formulada significa realizar o passo de volta.

I

Neste passo de volta meditamos agora a origem essencial da estrutura onto-teológica de toda a metafísica. Perguntamos: como entra o Deus e, por conseguinte, a teologia e com ela o fundamental traço onto-teo-lógico, na metafísica? Fazemos esta pergunta num diálogo com o todo da história da filosofia. Levantamos a questão tendo, ao mesmo tempo, Hegel particularmente no horizonte de nosso olhar. Isto ocasiona em nós a meditação de algo singular.

Hegel pensa o ser em sua vacuidade mais vazia, porquanto em sua máxima generalidade. Pensa o ser ao mesmo tempo na sua plenitude acabada e perfeita. Entretanto, o filósofo designa a filosofia especulativa, isto é, a filosofia propriamente, não onto-teologia, mas "Ciência da Lógica". Com esta designação Hegel traz algo decisivo à luz. Não há dúvida que se poderia esclarecer, num instante, a designação da metafísica como "lógica" apontando para o fato de que para Hegel "o pensamento" é o objeto do pensamento, sendo esta palavra entendida como *singulare tantum*. O pensamento, o ato de pensar, é, manifestamente, e, segundo uso antigo, o tema da lógica. Certamente. Mas também tão indiscutivelmente está constatado que Hegel, fiel à tradição, localiza o objeto do pensamento no ente enquanto tal e no todo, no movimento do ser, desde a sua vacuidade até sua plenitude desenvolvida.

Como pode, entretanto, o "ser" em geral decair até o ponto de se apresentar como "o pensamento"? De que outra maneira que através do fato de o ser vir caracterizado previamente como fundamento do pensamento, entretanto — porque pertence à unidade com o ser —, se recolher no ser enquanto fundamento, ao modo do explorar e fundar. O ser se manifesta como pensamento. Isto significa: o ser do ente se desoculta como o fundamento que a si mesmo explora e funda. O fundamento, a *ratio,* são, segundo a essência de sua origem: o *lógos* no sentido do deixar-estar-aí que a tudo reúne: o *hèn pánta.* Assim, pois, em verdade, para Hegel "a Ciência", quer dizer, a metafísica, não é "lógica" porque tem como tema o pensamento, mas porque o objeto do pensamento permanece o ser. Este, entretanto, desde a aurora de seu desocultamento, interpela, através de seu caráter de *lógos,* de fundamento fundante, o pensamento e lhe impõe a tarefa de fundamentar.

A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, em geral. A metafísica pensa o ente enquanto tal, quer dizer, no todo. A metafísica pensa o ser do ente, tanto na unidade exploradora do mais geral, quer dizer, do que em toda parte é in-diferente, como na unidade fundante da totalidade, quer dizer, do supremo acima de tudo. Assim é previamente pensado o ser do ente como o fundamento fundante. Por isso, toda a metafísica é, basicamente, desde o fundamento, o fundar que presta contas do fundamento; que lhe presta contas e finalmente lhe exige contas.

Para que aventamos isto? Para experimentarmos as batidas expressões ontologia, teologia e onto-teologia naquilo em que escondem sua importância. Não há dúvida que, de saída, as expressões ontologia e teologia são tomadas, e isto se dá comumente, numa acepção paralela a outros termos também conhecidos: psicologia, biologia, cosmologia, arqueologia. As sílabas finais "-logia" dizem, de maneira imprecisa e corrente, que se trata da ciência da alma, do vivo, do cosmos, das antiguidades. Mas na "-logia" se oculta não apenas o lógico no sentido do conseqüente e em geral do que tem caráter enunciativo, que articula e dinamiza todo o saber das ciências, armazena-o e o comunica. A "-logia" é, cada vez, o todo de um complexo fundador, onde os objetos das ciências são representados sob o ponto de vista de seu fundamento, isto é, são compreendidos. A ontologia, porém, e a teologia são "logias" na medida em que exploram o ente enquanto tal e o fundam no todo. Elas prestam contas do ser, enquanto fundamento do ente. Prestam contas ao *lógos* e são, num sentido essencial, conformes ao *lógos,* quer dizer, à lógica do *lógos*. De acordo com isto chamam-se mais exatamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é: Onto-teo-lógica.

Compreendemos agora o nome "lógica" no sentido essencial, que também inclui a expressão usada por Hegel e somente assim o elucida, a saber, como o nome para aquele pensamento que, em toda parte, explora e funda o ente enquanto tal e no todo, a partir do ser como fundamento *(lógos).* O traço fundamental da metafísica designa-se onto-teo-lógica. Após estas considerações, estamos em condições de esclarecer como o Deus entra na filosofia.

J

Em que medida é possível que tal esclarecimento seja bem sucedido? Na medida em que atentamos para o seguinte: o objeto do pensamento é o ente enquanto tal, quer dizer, o ser. Isto se mostra na natureza do fundamento. Conforme ela o objeto do pensamento, o ser como fundamento, somente é então radicalmente pensado quando o fundamento é representado como o primeiro fundamento, *próte arkhé.* O objeto originário do pensamento mostra-se como a causa originária como a *causa prima,* que corresponde à volta fundamentante à *ultima ratio,* ao último prestar contas. O ser do ente somente é representado radicalmente, no sentido do fundamento, como *causa sui.* Com isto designamos o conceito metafísico de Deus. A metafísica deve ultrapassar, com seu pensamento, tudo em direção de Deus, pelo fato de que o objeto do pensamento é o ser; este, porém, se torna fenômeno de múltiplas maneiras, enquanto fundamento: como *lógos,* como *hypokeímenon,* como substância, como sujeito.

Este esclarecimento toca provavelmente em algo certo, mas permanece absolutamente insuficiente para a discussão da essência da metafísica. Pois ela não é apenas teo-lógica, mas também onto-lógica. A metafísica não é apenas *também* uma e outra coisa. Muito antes, é ela teo-lógica, porque é onto-lógica. Ela é isto, porque é aquilo. A constituição onto-teológica da essência da metafísica não pode ser esclarecida nem a partir da teológica, nem partindo da ontológica, caso aqui algum dia uma explicação baste para aquilo que fica para ser considerado.

Ainda permanece impensado de que unidade emerge o comum-pertencer de ontológica e teológica; impensada também a origem desta unidade, impensada a diferença do diferente, que as unifica. Pois, manifestamente, não se trata primeiro de uma reunião de duas disciplinas da metafísica autônomas, mas da unidade daquilo *que* na ontológica e

na teológica é questionado e pensado: o ente enquanto tal em sua generalidade e princípio, *na unidade com* o ente enquanto tal em sua eminência e último. A unidade deste *um* é de tal natureza que o último, a seu modo, fundamenta o primeiro e o primeiro, a seu modo, o último. A diversidade dos dois modos de fundamentar assenta, ela mesma, na mencionada diferença que ainda está impensada.

Na unidade do ente enquanto tal em geral e supremo repousa a constituição da essência da metafísica.

Trata-se aqui de discutir, primeiro, apenas como questão, aquela da essência onto-teológica da metafísica. Unicamente o próprio objeto pode apontar para o lugar o qual analise a questão da constituição onto-teológica da metafísica de tal maneira que procuremos pensar mais objetivamente o objeto do pensamento. Este foi legado ao pensamento ocidental sob o nome de "ser". Se pensarmos este objeto um pouco mais objetivamente, se prestarmos atenção ao que é controvertido no objeto, então se mostra: ser significa sempre e em toda parte: *ser do ente,* locução em que deve ser pensado o genitivo como *genitivus obiectivus.* Ente significa sempre e em toda parte: ente *do ser,* locução em que deve ser pensado o genitivo como *genitivus subiectivus.* Falamos, sem dúvida, com reserva de um genitivo, referindo-nos a objeto e sujeito; pois estas expressões sujeito e objeto já têm por sua vez origem em uma caracterização do ser. Claro está apenas que no ser do ente e no ente do ser se trata, cada vez, de uma diferença.

De acordo com isto, pensamos apenas então objetivamente o ser quando o pensamos na diferença com o ente e este na diferença com o ser. Assim a diferença se torna objeto de nossa análise, em sentido próprio. Se procurarmos representá-la, então logo nos descobrimos levados a conceber a diferença como relação que nossa representação acrescentou ao ser e ao ente. Com isto a diferença é rebaixada a uma distinção, a uma obra de nosso entendimento.

Aceitemos uma vez que a diferença é acréscimo de nossa representação, então surge a questão: um acréscimo destinado a quê? Responde-se: ao ente. Bem. Mas que quer dizer isto: "o ente"? Que outra coisa significa senão: tal coisa que *é?* Assim abrigamos o presumido acréscimo, a representação da diferença, junto ao ser. Mas "ser" mesmo diz: ser que é *ente.* Já encontramos sempre ente e ser em sua diferença lá para onde deveríamos levar a diferença como o suposto acréscimo. A situação aqui é idêntica à do conto da Lebre e do Ouriço de Grimm: "Já sempre estou aqui" *(Ick bünn all hier).* Poder-se-ia agora proceder de modo global com este singular estado de coisas que consiste no fato de que ente e ser já sempre são previamente encontrados a partir da diferença e no seio dela, e então esclarecê-la assim: nosso pensamento representativo é assim organizado e constituído que ele aplica, por assim dizer, antecipadamente, em toda parte, *além* do uso de seu intelecto e, contudo, dele emergindo, a diferença entre o ente e o ser. Deste esclarecimento, cristalino em sua aparência, mas também rapidamente feito, muita coisa poder-se-ia dizer e ainda mais questionar; antes de mais nada talvez isto: de onde surge o "entre" no qual a diferença deve, por assim dizer, ser inserida?

L

Deixamos de lado opiniões e esclarecimentos; em vez disso, fixemos nossa atenção no seguinte: em toda parte e sempre encontramos aquilo que é chamado diferença: no objeto do pensamento, no ente enquanto tal, e isto tão despojado de dúvidas, que primeiro nem tomamos conhecimento desta constatação, enquanto tal. Nada nos obriga

também a fazer isto. Nosso pensamento está livre para deixar impensada a diferença ou para considerá-la propriamente enquanto tal. Mas esta liberdade não vigora para todos os casos. Imprevistamente pode dar-se o fato de que o pensamento se veja chamado a enfrentar a questão: o que, pois, significa este tão falado "ser"? Mostra-se aqui imediatamente o ser como ser. . ., por conseguinte, no genitivo da diferença; então a questão anterior pode ser formulada mais objetivamente assim: que pensais da diferença, se tanto o ser como o ente, cada um a seu modo, tornam-se fenômenos emergindo *da diferença?* Para estarmos à altura desta pergunta, devemos primeiro colocar-nos num confronto objetivo com a diferença. Este confronto abre-se-nos se realizarmos o passo de volta. Pois somente através da distância por ele trazida se dá o próximo enquanto tal, a proximidade chega à sua primeira manifestação. Pelo passo de volta, liberamos o objeto do pensamento, o ser da diferença, para um confronto, que absolutamente pode permanecer inobjetivado.

Olhando ainda sempre a diferença e, contudo, liberando-a já pelo passo de volta para dentro do que deve ser pensado, podemos dizer: ser do ente quer dizer: ser que *é* o ente. O "é" fala aqui transitivamente, ultrapassando. O ser se manifesta como fenômeno ao modo de uma ultrapassagem para o ente. Contudo, o ser não passa para o outro lado, para junto do ente, deixando seu lugar, como se o ente pudesse, subsistindo primeiro sem o ser, ser apenas então abordado por ele. Ser ultrapassa (aquilo) para, sobrevém desocultando (aquilo) que unicamente através de tal sobrevento advém como desvelado a partir de si. Advento quer dizer: ocultar-se no desvelamento; portanto, demorar-se oculto no presente: ser ente.

Ser mostra-se como sobrevento desocultante. Ente enquanto tal aparece ao modo do advento que se oculta no desvelamento. [6]

Ser no sentido do sobrevento desocultante e ente enquanto tal, no sentido do advento que se esconde, acontecem como fenômenos enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença. Somente esta dá e mantém separado o "entre" em que sobrevento e advento são conservados na unidade, em que são sustentados distintos e identificados. A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença entre sobrevento e advento, a *de-cisão desocultante-ocultante* de ambos. Na de-cisão impera a revelação do que se fecha e se vela; este imperar dá a separação e união de sobrevento e advento.

Enquanto procuramos considerar a diferença enquanto tal, não a conseguimos fazer desaparecer, mas a perseguimos na sua origem essencial. A caminho dela pensamos a de-cisão de sobre-vento e ad-vento. Isto é o objeto do pensamento pensado por um passo de volta mais objetivamente: ser pensado a partir da diferença.

M

Aqui se exige, não resta dúvida, uma observação intermediária que diz respeito ao nosso discurso sobre o objeto do pensamento, observação que sempre novamente recla-

[6] Heidegger procura captar a ambivalência que se oculta na di-ferença (entre ser e ente) com as palavras "sobrevento" e "advento". Sobrevento *(Überkommnis),* como acontecimento inesperado, é o *ecsaiphnes* (de repente) que manifesta o advento *(Ankunft).* O ser é o sobrevento que desoculta o ente e assim desvela aquilo que oculta: o advento do ente. Chega-se então a uma solução, que logo se torna dis-solução; por isso traduzo *Austrag* por *de-cisão,* que designa a insuprimível *di-ferença* entre ser e ente. Por causa disso a identidade heideggeriana é dinâmica. O filósofo apela, quase desesperadamente, a novas formas de dizer para assinalar um estado de coisas *(Sachverhalt)* que tomou como tarefa para seu pensamento. Mais de um lembrará aqui a frase de Wittgenstein que encerra seu *Tractatus:* "Deve-se calar sobre aquilo de que não se é capaz de falar". Não feriu, porém, Wittgenstein esta regra já ao enunciá-la?

ma nossa atenção. Dizendo o "ser, utilizamos a palavra na generalidade mais ampla e indeterminada. Quando, porém, falamos somente de uma generalidade, pensamos o ser de modo impróprio. Representamos o ser de um modo em que ele, o ser, jamais se dá. A natureza do comportamento do objeto do pensamento, ou ser, permanece um estado de coisas original. Nosso modo corrente de pensar sempre pode primeiro apenas clarificá-lo de maneira insuficiente. Procuremos fazer isto trazendo um exemplo no qual se deve atentar para o fato de que em nenhum lugar do ente se dá um exemplo para a manifestação do ser como fenômeno, provavelmente porque a manifestação do ser como fenômeno é o que, em cada exemplo, já está em jogo.

Hegel menciona, uma vez, o seguinte exemplo para caracterizar a generalidade do geral: alguém deseja comprar frutas num mercado. Pede frutas. Estendem-lhe maçãs, peras, exibem-lhe pêssegos, cerejas, uvas. Mas o comprador recusa o que lhe é apresentado. A todo custo ele quer conseguir frutas. Ora, o oferecido, entretanto, é, em cada caso, frutas, mas, não obstante, se constata: não há frutas para comprar.

Infinitamente mais impossível permanece a representação do "ser" como o geral em relação a cada ente. Ser somente se dá sempre com este ou aquele cunho historial: *phýsis, lógos, hén, idéa, enérgeia,* substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. Mas isto que nos vem do destino não se dá em série, como maçãs, peras, pêssegos, arranjados sobre o balcão da representação histórica.

Entretanto, não ouvimos alguma coisa do ser na ordem historial e na seqüência do processo dialético, que Hegel pensa? Certamente. Mas o ser também aqui somente se dá na luz que se revelou como clareira para o pensamento de Hegel. Isto quer dizer: como ele, o ser, se dá, sempre se determina por si próprio, através do modo como se revela. Este modo, entretanto, é historialmente destinado, é um cunho sempre epocal que para nós somente acontece e impera se o liberamos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio.

Somente atingimos a proximidade do que nos vem do destino historial através do súbito instante de uma lembrança. Isto também vale para a experiência de cada cunho da diferença de ser do ente ao qual corresponde uma particular interpretação do ente enquanto tal. O que foi dito vale antes de tudo também para nossa tentativa de, no passo de volta do esquecimento da diferença enquanto tal, pensar a ela enquanto de-cisão de sobre-vento desocultante e ad-vento ocultante. Manifesta-se, na verdade, a um ouvido mais dócil, o fato de que nós, quando falamos da de-cisão, já permitimos que faça uso da palavra aquilo que foi e continua sendo, na medida em que lembramos o desocultar e ocultar, a ultrapassagem (transcendência) e o advento (presentear). Talvez se manifeste mesmo pela discussão da diferença de ser e ente, na de-cisão enquanto o lugar de sua essência, algo comum, que perpassa o destino do ser desde o começo até sua plenitude. Entretanto, continua difícil de dizer como esta generalidade deve ser pensada, se ela não é nem algo geral, que vale para todos os casos, nem uma lei que garante a necessidade de um processo no sentido do processo dialético.

N

O que agora unicamente interessa para nosso plano é a penetração numa possibilidade de pensar de tal modo a diferença como de-cisão que se torne claro em que medida a constituição onto-teo-lógica da metafísica tem sua origem essencial na de-cisão, que inicia a história da metafísica, perpassa suas épocas, e, no entanto, em toda parte, perma-

nece velada *enquanto* a de-cisão e, deste modo, esquecida por um esquecimento que a si mesmo ainda subtrai.

Para facilitar a compreensão do acima referido, consideramos o ser e nele a diferença e nesta a de-cisão, a partir daquele cunho do ser pelo qual ele se revelou como *lógos,* como o fundamento. O ser mostra-se no sobrevento desocultante como deixar-estar-aí do que advém, como o fundar nos múltiplos modos do a-duzir e pro-duzir. O ente enquanto tal, o advento que se oculta no desvelamento, é o fundado que, como fundado e assim como obrado, funda a seu modo, a saber, obra, isto é, causa. A de-cisão entre fundante e fundado enquanto tais não mantém apenas ambos separados, ela os mantém na união recíproca. Os elementos sustentados na separação são de tal modo imbricados na de-cisão que não somente ser enquanto fundamento funda o ente, mas que o ente por seu lado funda à sua maneira o ser, causa-o. Tal coisa o ente apenas pode, na medida em que "é" a plenitude do ser: como o mais ente.

Aqui nossa reflexão atinge um encadeamento surpreendente. Ser se manifesta como fenômeno com o cunho do *lógos* no sentido do fundamento, no sentido do deixar-estar-aí. O mesmo *lógos* é, enquanto recolhimento do unificante, o *hén.* Este *hén,* entretanto, tem uma estrutura dupla: de um lado é o uno unificante no sentido do primeiro, em toda parte, e assim é o mais geral e ao mesmo tempo o uno unificante no sentido do supremo (Zeus). O *lógos* recolhe fundando tudo no universal e recolhe fundando tudo a partir do único. Observemos, apenas de passagem, que o mesmo *lógos* oculta em si, além disto, a origem essencial da marca distintiva da linguagem e que o *lógos* determina deste modo, em sentido mais amplo, os modos do dizer enquanto um dizer lógico.

Na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar; o ser funda o ente, este, enquanto o mais ente, fundamenta o ser. Um sobre-vém ao outro, um ad-vém no outro. Sobrevento e advento aparecem mutuamente enviscerados no re-flexo que os opõe. Dito a partir da diferença, isto significa: a de-cisão é um circular, um circular de ser e ente, um em torno do outro.

O fundar mesmo aparece no seio da revelação da de-cisão como algo que *é* e que assim por si mesmo exige, enquanto ente, a correspondente fundação pelo ente, quer dizer, a causação, e, na verdade, a causação pela causa suprema.

Uma das provas clássicas para este estado de coisas na história da metafísica encontra-se num texto, pouco considerado, de Leibniz, que nós, por amor à brevidade, chamamos *As Vinte e Quatro Teses da Metafísica.* (Gerh, *Phil.,* VII, 289; e ss.; cf. para isso: *O Princípio de Razão,* 1957, p. 51 e ss.)

O

A metafísica corresponde ao ser enquanto *lógos* e é conforme isto, em sua característica principal, em toda parte lógica, mas lógica que pensa o ser do ente e, de acordo com isto, a lógica, determinada pelo diferente da diferença: onto-teo-lógica.

Na medida em que a metafísica pensa o ente enquanto tal, no todo, ela representa o ente a partir do olhar voltado para o diferente da diferença, sem levar em consideração a diferença enquanto diferença.

O diferente mostra-se como o ser do ente em geral e como o ser do ente supremo.

Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica.

Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica.

A metafísica é, a partir da unidade unificadora da de-cisão, unitária e simultaneamente ontologia e teologia, porque o pensamento da metafísica permanece engajado na diferença como tal impensada.

A constituição onto-teológica da metafísica emerge do imperar da diferença que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundamentante, sustentação que a de-cisão consuma.

O que assim é designado remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. Pois o que estas palavras designam, o que representa o modo de pensar por elas orientado, nasce como o diferente da diferença. A origem da diferença não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica.

P

A breve análise da constituição onto-teológica da metafísica mostra um caminho possível para respondermos à questão: como o Deus entra na filosofia?, a partir da essência da metafísica.

O Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária *(Ur-sache).*[7] Esta é a causa como *causa sui.* Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui,* não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar.

Tendo isto em conta, o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui,* está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isto somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer.

Q

Caia através desta observação um pouco de luz sobre o caminho para onde se dirige um pensamento, que realiza o passo de volta; de volta da metafísica para dentro da essência da metafísica; de volta do esquecimento da diferença enquanto tal para dentro do destino do ocultamento da de-cisão, ocultamento que se subtrai.

A ninguém é dado saber se e quando e onde e como este passo do pensamento se desdobra em autêntico (utilizado no acontecimento-apropriação) caminho e marcha e abertura de novos caminhos. Talvez a dominação da metafísica antes ainda se fortifique e isto sob a forma da técnica moderna e seu frenético desenvolvimento imprevisível. Talvez também tudo o que se dá no caminho do passo de volta seja apenas utilizado e elabo-

[7] Heidegger faz aqui uma transposição semântica com base na etimologia irrepetível no vernáculo. A coisa originária *(Ur-sache)* é, enquanto tal, causa *(Ursache).*

rado como resultado de um pensamento representativo pela metafísica que continua perdurando, e à maneira dela.

Assim o próprio passo de volta permaneceria irrealizado e o caminho que ele inaugura e aponta, não trilhado.

R

Tais considerações facilmente se impõem, mas estão desprovidas de peso em comparação com uma dificuldade bem diversa, pela qual deve passar o passo de volta.

A dificuldade está na linguagem. Nossas línguas ocidentais são, de maneiras sempre diversas, línguas do pensamento metafísico. Fica aberta a questão se a essência das línguas ocidentais é em si puramente metafísica e, por conseguinte, em definitivo caracterizada pela onto-teo-lógica, ou se estas línguas garantem outras possibilidades de dizer e isto significa ao mesmo tempo possibilidades do não-dizer que diz. Com suficiente freqüência mostrou-se-nos durante os exercícios do seminário a dificuldade a que está exposto o dizer pensante. A palavrinha "é", que em toda parte fala em nossa língua e diz do ser, mesmo ali onde propriamente não se manifesta, contém — desde o *ésti gàr eĩnai* de Parmênides até o "é" do princípio especulativo em Hegel e até a dissolução do "é" numa posição da vontade de poder em Nietzsche — todo o destino do ser.[8]

A presença desta dificuldade que emana da linguagem deveria prevenir-nos de transformar precipitadamente a linguagem do pensamento agora tentado numa terminologia e já amanhã falar em de-cisão,[9] em vez de consagrar todo esforço ao aprofundamento do que foi dito. Pois o que foi dito, o foi em um seminário. Um seminário é, a palavra já o sugere, um lugar e uma oportunidade de, aqui e ali, semear uma semente, uma semente de meditação que um dia possa, à sua maneira, pouco importa quando, nascer e frutificar.

[8] Ver *A Tese de Kant Sobre o Ser.*

[9] O filósofo adverte o leitor contra o vício de transformar uma linguagem flutuante, essencialmente experimental, num jargão em que se quisera aprisionar aquilo que, como objeto do pensamento, sempre está em questão.

HEGEL E OS GREGOS*

* Título do original alemão: *Hegel und die Griechen,* conferência pronunciada na sessão geral da Academia Heidelbergense de Ciências, no dia 26 de julho de 1958; apareceu em 1960 como contribuição do livro comemorativo dos sessenta anos de Hans-Georg Gadamer: *Die gegenwart der Griechen im neueren Denken,* Editora J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, pp. 43-57. O texto para a tradução foi extraído do volume *Wegmarken,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp. 255-272, que contém boa parte dos textos menores de Martin Heidegger.

O título da conferência pode ser transformado numa pergunta. Seu teor seria: como apresenta Hegel, no horizonte de sua filosofia, a filosofia dos gregos? Podemos responder a esta questão considerando a filosofia de Hegel de um ponto de vista contemporâneo, historiograficamente, analisando assim a situação em que Hegel, por sua vez, representa a filosofia grega historiograficamente. De um tal procedimento resulta uma análise sobre conexões históricas. Tal projeto tem sua própria justificativa e suas vantagens.

Outra coisa, entretanto, está aqui em jogo. Ao dizermos "os gregos" pensamos no começo da filosofia, e ao nome de "Hegel" associamos sua consumação. Hegel mesmo compreende sua filosofia sob o signo do acabamento.

No título *Hegel e os Gregos,* nos acena a totalidade da filosofia em sua história e isto agora, num tempo em que a decomposição da filosofia torna-se manifesta; pois ela emigra para o âmbito da Logística, Psicologia e Sociologia. Estas esferas autônomas de pesquisa se garantem seu crescente valor e a múltipla influência como formas de função e instrumentos de sucesso do mundo político-econômico, isto é, do mundo num sentido fundamental técnico.

Entretanto, a decomposição da filosofia, de longa data determinada e irresistível, não é já o fim do pensamento; é bem antes outra coisa, que, todavia, foge à verificabilidade pública. Sobre isto quer refletir por um momento o que vai dito no que segue, numa tentativa de despertar o olhar para a questão do pensamento. É esta que está em jogo. Questão significa aqui: aquilo que a partir de si reclama discussão. Para corresponder a uma tal exigência impõe-se que nos deixemos visar pela questão do pensamento e nos tornemos disponíveis para permitir que o pensamento se transforme, na medida em que é determinado pela sua questão.

O que se segue se limita a apontar uma possibilidade, a partir da qual a questão do pensamento se mostre acessível. Mas para que, então, o desvio sobre Hegel e os gregos para se alcançar a questão do pensamento? Porque precisamos deste caminho, que certamente em sua essência não é um desvio; pois a tradição corretamente experimentada nos dá como resultado o presente, aquilo que espera por um encontro conosco, como a questão do pensamento, e está desta maneira em jogo. Autêntica tradição de maneira alguma é a seqüela de cargas do passado; é, pelo contrário, aquilo que nos liberta para o que está à nossa espera, tornando-se, desta maneira, a orientadora que nos conduz para o âmbito da questão do pensamento.

Hegel e os gregos — isto soa como: Kant e os gregos, Leibniz e os gregos, a escolástica medieval e os gregos. Soa assim e é, contudo, algo bem diferente. Pois Hegel pela primeira vez pensa a filosofia dos gregos como um todo e este sob o ponto de vista filosó-

fico. Como é isto possível? Pelo fato de Hegel determinar a história enquanto tal de modo que ela deva ser filosófica em seu rasgo essencial. A história da filosofia é para Hegel o em si unitário, e por isso necessário processo, do avanço do espírito em direção de si mesmo. A história da filosofia não é uma pura sucessão das mais diversas opiniões e doutrinas, que se alternam sem conexão alguma.

Hegel, afirma, numa introdução a suas preleções de Berlim sobre a história da filosofia: "A história, que temos diante de nós, é a história do auto-encontrar-se do pensamento". *(Preleções Sobre a História da Filosofia,* Ed. Hoffmeister, 1940, vol. I, pág. 81, nota). "Pois somente a história da filosofia desenvolve a filosofia mesma." *(Op. cit.* pág. 235 ss.) De acordo com isto, a filosofia, enquanto autodesenvolvimento do espírito em saber absoluto, e a história da filosofia são idênticas para Hegel. Nenhum filósofo, *antes* de Hegel, assumira tal postura fundamental da filosofia, que possibilita e exige do filosofar que se mova simultaneamente em sua história e que este movimento seja a própria filosofia. A filosofia, porém, tem, segundo a palavra de Hegel na introdução à sua primeira preleção aqui em Heidelberg, por "meta": "a verdade" *(op. cit.,* pág. 14).

A filosofia é, enquanto sua história, como Hegel diz numa nota à margem do manuscrito desta preleção, o *"reino da pura verdade* — não os atos da *realidade exterior,* mas o íntimo permanecer-junto-de-si-mesmo do espírito" *(op. cit.* pág. 6, nota). "A verdade" — isto quer dizer aqui: o verdadeiro na sua pura realização, que simultaneamente expõe a verdade do verdadeiro, sua essência.

Ser-nos-á permitido então aceitar a determinação hegeliana da meta da filosofia, que é a verdade, como um aceno para uma consideração da questão do pensamento? Provavelmente sim, tão logo tivermos suficientemente elucidado o tema "Hegel e os Gregos", que agora quer dizer a filosofia na totalidade de seu destino, na perspectiva de sua meta, a verdade.

Esta é a razão por que perguntamos primeiramente: em que medida deve a história da filosofia, enquanto história, ser filosófica em seu rasgo essencial? Que quer aqui dizer "filosófico"? Que significa aqui "história"?

As respostas devem resultar breves, mesmo sob o perigo de dizerem algo aparentemente conhecido. Entretanto, em momento algum existe para o pensamento algo conhecido. Hegel declara: "Com ele (a saber, com Descartes) cruzamos propriamente o umbral de uma filosofia independente... Aqui, podemos dizer, estamos em casa e podemos, como o navegante após longo périplo por mar proceloso, exclamar 'terra'..." (WW. XV, 328). Com esta imagem, Hegel quer dar a entender: O *"ego cogito, sum",* o "eu penso, eu sou" é o chão firme em que a filosofia pode habitar em verdade e plenamente. Na filosofia de Descartes, o Ego torna-se o *subiectum*-critério, isto é, o que desde o princípio já sub-(pré)-jaz. Este sujeito, contudo, somente assumido de maneira adequada, a saber, no sentido kantiano, transcendental e plenamente, o que quer dizer no sentido do idealismo especulativo, quando toda a estrutura e movimento da subjetividade do sujeito se desdobraram e foram elevados para dentro do auto-saber-se absoluto. Quando o sujeito se sabe, enquanto tal, saber que condiciona toda a objetividade, *é* ele enquanto tal saber: o absoluto mesmo. O verdadeiro ser é o pensamento que se pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são para Hegel o mesmo, e, na verdade, no sentido de que tudo é recebido de volta no pensamento e determinado a ser o que Hegel simplesmente designa o "pensamento pensado".

A subjetividade é como *ego cogito,* a consciência que algo representa, retro-refere o representado a si mesmo e assim o recolhe junto a si. Recolher significa, em grego, *légein.* Recolher o múltiplo para o eu levando-o para dentro dele significa, expresso na voz

média, *légesthai.* O eu pensante recolhe o representado, enquanto por ele passa, e o perpassa, na sua representabilidade. "Através de algo" quer dizer em grego: *diá. Dialégesthai,* dialética, significa aqui que o sujeito num tal processo e enquanto o é faz surgir sua subjetividade, a produz.

A dialética é o processo de produção da subjetividade do sujeito absoluto e, enquanto tal, a sua "necessária ação". De acordo com a estrutura da subjetividade, o processo de produção tem três níveis. Primeiro, o sujeito, enquanto consciência, se refere imediatamente a seus objetos. O que é imediato e, contudo, é representado de maneira indeterminada, é designado por Hegel também por "o ser", o geral, o abstrato. Pois nisto ainda se abstrai da relação do objeto com o sujeito. Somente através desta retro-referência, que é a reflexão, o objeto é representado *enquanto* objeto para o sujeito e este para si mesmo, e isto quer dizer, enquanto se referindo ao objeto. Enquanto, todavia, só distinguirmos objeto e sujeito, ser e reflexão, opondo-os um ao outro, e nos fixarmos nesta distinção, o movimento do objeto em direção do sujeito ainda não manifestou a totalidade da subjetividade *para* ela. O objeto, o ser, está, não há dúvida, mediado pela reflexão com o sujeito, mas a própria mediação ainda não está representada *enquanto* o mais íntimo movimento do sujeito *para* este. Somente quando a tese do objeto e a antítese do sujeito são descobertas em sua necessária síntese está o movimento da subjetividade da relação-objeto-sujeito plenamente em marcha. A marcha é partida da tese, avanço em direção à antítese e passagem para dentro da síntese e desta, como totalidade, o retorno da posição posta, a si mesma. Esta marcha recolhe a totalidade da subjetividade em sua unidade desdobrada. Desta maneira, ela con-cresce, *con-crescit,* torna-se concreta. De tal modo a dialética é especulativa. Pois *speculari* quer dizer procurar ver, receber dentro do campo visual, compreender, con-ceber. Hegel diz, na introdução à *Ciência da Lógica* (Ed. Lasson, vol. I, pág. 38): a especulação consiste "no compreender o oposto em sua unidade". A caracterização hegeliana da especulação toma contornos mais precisos, se atentarmos para o fato de que na especulação não é apenas importante a compreensão da unidade, a fase da síntese, mas que antes e sempre importa o compreender "do que se opõe" enquanto tal. Disto faz parte o compreender do aparecer da oposição e imbricação do que é oposto — como tal impera a antítese, que é exposta na "lógica da essência" (quer dizer, a lógica da reflexão). Do aparecer reflexivo, quer dizer, do espelhar recebe o *speculari (speculum:* o espelho) sua suficiente determinação. Pensada assim, a especulação é a positiva totalidade daquilo que a "dialética" quer aqui significar: não um modo de pensar transcendental, criticamente restritivo ou mesmo polêmico, mas o espelhamento e unificação do que se opõe como processo da produção do próprio espírito.

Hegel designa a "dialética especulativa" também simplesmente como "o método". Com esta expressão ele não se refere nem a um instrumento da representação, nem apenas a uma particular maneira de a filosofia proceder. "O método" é o mais íntimo movimento da subjetividade, "a alma do ser", o processo de produção através do qual a tessitura da totalidade da realidade do absoluto é efetivada. "O método": "a alma do ser" — isto soa à fantasia. Pensamos que nossa época já abandonou tais aberrações da especulação. Vivemos, no entanto, no coração desta suposta fantasia.

Na tentativa da física moderna em buscar a fórmula do universo revela-se: o ser do ente se dissolveu no método da total calculabilidade. O primeiro livro de Descartes, filósofo através do qual, segundo Hegel, a filosofia e, com ela, a ciência moderna pisaram terra firme, traz o título: *Discours de la Méthode* (1637). O método, quer dizer, a dialética especulativa, é para Hegel o rasgo essencial de toda a realidade. O método determina, por isso, enquanto tal movimenta tudo o que acontece, isto é, a história.

Agora torna-se claro em que medida a história da filosofia é o mais íntimo movimento na marcha do espírito, quer dizer, da subjetividade absoluta em direção a si mesma. Ponto de partida, avanço, passagem, retorno desta marcha, tudo é determinado especulativo-dialeticamente.

Hegel diz: "Na filosofia enquanto tal, na presente, na derradeira, está contido tudo o que o labor de milênios produziu; ela é o resultado de tudo o que antecedeu". (Hoffmeister, *op. cit.,* pág. 118.) No sistema do idealismo especulativo, a filosofia chegou à sua plenitude, atingiu em outras palavras seu ponto mais alto e está, a partir dele, encerrada. A proposição hegeliana da consumação da filosofia escandaliza. Julgam-na pretensiosa e caracterizam-na como equívoco que já há tempo foi refutado pela história. Pois, após a época de Hegel, continuou existindo e ainda o continua, filosofia. Mas a proposição sobre a consumação não quer dizer que a filosofia chegou ao fim, no sentido de um deixar de existir e de uma interrupção. Antes, a consumação oferece justamente a possibilidade de múltiplas novas formas, até as mais simples: a brutal inversão e a maciça contraposição. Marx e Kierkegaard são os maiores entre os hegelianos. São-no contra sua vontade. A consumação da filosofia não é nem seu fim, nem consiste apenas no sistema isolado do idealismo especulativo. A consumação somente *é* como marcha total da história da filosofia, marcha na qual o começo permanece tão essencial como a consumação: Hegel e os gregos.

Como se determina, portanto, a filosofia dos gregos a partir do traço fundamental especulativo-dialético da história? Na marcha desta história o sistema metafísico de Hegel é o momento mais alto, o da síntese. Precede-o o momento da antítese que se inicia com Descartes, porque a sua filosofia põe pela primeira vez o sujeito *enquanto* sujeito. E é somente através deste passo que os objetos se tornam representáveis enquanto objetos. A relação sujeito-objeto surge agora enquanto contra-posição, como antítese. Toda filosofia antes de Descartes se esgota, pelo contrário, na pura representação do objetivo. Também alma e espírito são representados como objetos ainda que não *enquanto* objetos. De acordo com isto, segundo Hegel, também já aqui atua, por toda parte, o sujeito pensante, mas não é ainda concebido *como* sujeito, não como aquilo em que radica toda a objetividade. Hegel afirma, em suas preleções sobre a história da filosofia: "O homem (do mundo grego) não estava ainda tão voltado sobre si mesmo como em nossa época. Era, fora de dúvida, sujeito, mas não se havia posto como tal". (Hoffmeister, *op. cit.,* pág. 144.) A antítese de sujeito e objeto não é ainda, na filosofia antes de Descartes, o chão firme. O momento que precede a antítese é o momento da tese. Com ela *começa* a "autêntica" filosofia. O pleno desdobramento deste começo é a filosofia dos gregos. Aquilo que concerne aos gregos e desencadeia o começo da filosofia é, segundo Hegel, o puramente objetivo; é a primeira "manifestação", a primeira "emergência" do espírito, aquilo em que todos os objetos concordam e coincidem. Hegel a denomina "a universalidade como tal". Pelo fato de ainda não estar referido ao sujeito enquanto tal, de ainda não ser concebido enquanto estabelecido e mediado pelo sujeito, e isto quer dizer, concrescido, de ainda não ser concreto, o universal permanece "o abstrato". "A primeira manifestação é necessariamente a mais abstrata; é o mais simples, o mais pobre, a que se contra-põe o concreto." Neste sentido Hegel observa: "E, desta maneira, os filósofos mais antigos são os mais pobres". O momento da "consciência" grega, o momento da tese, é "o momento da abstração". Ao mesmo tempo, porém, Hegel caracteriza "o momento da consciência grega" como "momento da beleza" (WW. XIII, pág. 175).

Como podem ambos ser harmonizados? O belo e o abstrato não são, certamente, idênticos. São-no, entretanto, desde que um e outro sejam compreendidos no sentido que

Hegel lhes dá. O abstrato é a primeira manifestação que permanece puramente junto de si, é o mais universal de todo ente, o ser enquanto resplendor imediato e simples. Um tal resplendor, porém, constitui o traço fundamental do belo. Este resplendor, que resplende, puramente recolhido em si mesmo, brotou, não há dúvida, também do espírito, isto é, do sujeito, como do ideal, mas o espírito "não se possui ainda a si mesmo como meio (para nele) representar-se a si mesmo e sobre isto fundar seu mundo" *(op. cit.)*.

Não é possível esboçar aqui como Hegel articula e apresenta, no horizonte da instância da beleza como instância da abstração, a história da filosofia grega. Em vez disso, apontarei brevemente para a interpretação hegeliana de quatro palavras fundamentais da filosofia grega. Elas falam a linguagem da palavra-guia "ser" *eínai (eón, ousía)*. Sua voz fala sempre de novo na filosofia ocidental posterior até nossos dias.

Enumeremos as quatro palavras fundamentais, com a tradução de Hegel: 1. *Hén*, o universo; 2. *Lógos*, a razão; 3. *Idéa*, o conceito; 4. *Enérgeia*, a atualidade.

Hén é a palavra de Parmênides.
Lógos é a palavra de Heráclito.
Idéa é a palavra de Platão.
Enérgeia é a palavra de Aristóteles.

Para compreender a maneira como Hegel interpreta estas palavras fundamentais, devemos atentar para duas coisas: de um lado, para aquilo que para Hegel, na interpretação dos citados filósofos, é o decisivo em face do que menciona apenas de passagem. De outro lado, para a maneira pela qual Hegel determina sua interpretação das quatro palavras fundamentais, no horizonte da palavra-guia "ser".

Na introdução a suas preleções sobre a história da filosofia (Hoffmeister, *op. cit.*, pág. 240), Hegel declara: "O universal primeiro é o universal imediato, isto é, o ser. O conteúdo, o objeto, é, portanto, o pensamento objetivo, o pensamento que é". Hegel quer dizer: o ser é o puro caráter de pensado do imediatamente pensado, ainda sem tomar em consideração o pensamento que pensa este pensado sem tê-lo ainda descoberto e caracterizado como pensado. A determinação do puramente pensado é "a indeterminação", e o resultado de sua descoberta é a imediatidade. O ser assim compreendido é o representado como tal, imediatamente indeterminado, e, na verdade, de tal maneira que enquanto primeiro pensado até mantém longe de si mesmo a própria ausência do processo de determinação e mediação e como que se insurge contra ele. Através disto se torna claro: o ser, enquanto primeira e simples objetividade dos objetos, é pensado desde o ponto de vista da referência ao sujeito a ser pensado, através da pura abstração deste. Para isto há que atentar, de um lado, para compreender o sentido em que Hegel interpreta a filosofia dos quatro filósofos mencionados, porém, de outro lado, também para medir a importância que Hegel atribui a cada uma das palavras fundamentais.

A palavra fundamental de Parmênides é: *Hén*, o uno, que tudo unifica e assim o universal. Parmênides analisa os *sémata*, os sinais, pelos quais se mostra o *Hén*, no grande fragmento VIII, que Hegel conhecia. Contudo, *não* situa Hegel o "pensamento principal" de Parmênides no *Hén*, no ser como universal. O "pensamento principal" está expresso, segundo Hegel, na proposição que enuncia: "Ser e pensar são o mesmo". Esta proposição Hegel a interpreta no sentido de que o ser "enquanto" o pensamento pensado, que "é", é uma produção do pensar. Hegel vê na proposição de Parmênides uma instância preparatória para Descartes, com cuja filosofia apenas se inicia a determinação do ser a partir do sujeito essencialmente posto. Por isso, Hegel pode declarar: "Com Parmênides

começou o filosofar propriamente dito . . . Este começo, não há dúvida, é ainda turvo e indeterminado" (WW. XIII, pág. 269 e ss.).

A palavra fundamental de Heráclito é: *Lógos,* o recolhimento que torna presente e manifesto tudo o que é em sua totalidade enquanto ente. *Lógos* é o nome que Heráclito dá ao ser do ente. Mas a interpretação hegeliana da filosofia de Heráclito justamente *não* se orienta na direção do *lógos.* Isto é estranho, tanto mais estranho quanto Hegel conclui o prefácio à sua interpretação de Heráclito com as palavras: "Não há proposição alguma de Heráclito que eu não tenha incluído na minha lógica". *(Op. cit.,* pág. 328.) Mas para esta "lógica" de Hegel é o *lógos* a razão no sentido da subjetividade absoluta; a "lógica" mesma, todavia, é a dialética especulativa através de cujo movimento o imediatamente universal e abstrato, o ser, é refletido enquanto objetivo na oposição com relação ao sujeito; esta reflexão é, por sua vez, determinada enquanto a mediação no sentido do vir-a-ser em que o oposto se aproxima, torna-se concreto, alcançando assim a unidade. Captar esta unidade constitui a essência da especulação que se desdobra como dialética.

No juízo de Hegel é Heráclito o primeiro que reconhece a dialética como princípio e com isto progride para além de Parmênides. O filósofo declara: o ser (como o pensa Parmênides) é o uno, o primeiro; o segundo é o vir-a-ser — para esta determinação avançou Heráclito. Isto é o primeiro concreto, o absoluto enquanto nele se realiza a unidade dos opostos. Nele (Heráclito) pode encontrar-se, pela primeira vez, a idéia filosófica em sua forma especulativa *(op. cit.,* pág. 328). Desta maneira coloca Hegel o acento principal de sua interpretação de Heráclito nas proposições em que se exprime o elemento diáletico, a unidade e unificação das contradições.

A palavra fundamental de Platão é: *Idéa.* Para a interpretação hegeliana da filosofia platônica é de notar-se que ele compreende as idéias como "o universal em si determinado"; "em si determinado" quer dizer: as idéias são pensadas em sua comum-unidade; elas não são proto-imagens simplesmente em-si-sendo, mas são "o em-si e para-si-mesmo sendo" à diferença do que "existe sensivelmente" (WW, XIV, pág. 199). "Em-si e para-si" — nisto reside um vir-a-ser-para-si-mesmo, a saber, o con-ceber-se. De acordo com isto, Hegel pode declarar: as idéias "não estão imediatamente na consciência (a saber como intuições), mas elas estão (mediadas na consciência) no conhecimento". Por isso, "não as *possuímos,* mas são produzidas pelo conhecimento no espírito" *(op. cit.,* pág. 201). Este produzir é o conceber enquanto atividade do saber absoluto, quer dizer, "da ciência". Por isso, diz Hegel: "Com Platão começa a ciência filosófica enquanto ciência" *(op. cit.,* pág. 169). "O elemento próprio da filosofia platônica é a orientação para o mundo intelectual, supra-sensível . . ." *(op. cit.,* pág. 170).

A palavra fundamental de Aristóteles é: *Enérgeia,* que Hegel traduz por "realidade efetiva" (latim *actus).* A *Enérgeia* é "ainda mais determinada" que a "enteléquia" *(entelécheia),* que é em si fim e realização do fim. A *enérgeia* é "a pura eficacidade que emerge de si mesma". "Somente a energia, a forma, é a atividade, aquilo que efetiva, a negatividade auto-referente" *(op. cit.,* pág. 321).

Aqui a *enérgeia* é igualmente pensada desde a dialética especulativa como a pura atividade do sujeito absoluto. Quando a tese é negada pela antítese e esta por sua vez negada pela síntese, impera num tal processo de negação aquilo que Hegel designa "a negatividade auto-referente". Ela não é nada de negativo. A negação da negação é antes aquela posição na qual o espírito, pela sua atividade mesma, se põe enquanto absoluto. Hegel descobre na *enérgeia* de Aristóteles a instância prévia do automovimento absoluto do espírito, isto é, da realidade efetiva em-si e para-si. O juízo que Hegel faz da totalidade da filosofia aristotélica é testemunhado por esta proposição: "Se a filosofia

fosse um dia encarada com seriedade, nada seria mais digno que dar aulas sobre Aristóteles" *(op. cit.*, pág. 314).

"Seriamente" se encara a filosofia, segundo Hegel, quando esta não mais se perde nos objetos e na reflexão subjetiva sobre eles, mas se exerce como atividade do absoluto.

A elucidação das quatro palavras fundamentais revela: Hegel compreende *Hén, Lógos, Idéa, Enérgeia,* no horizonte do ser que concebe como o universal abstrato. O ser e, por conseguinte, aquilo que é representado nas palavras fundamentais *não é ainda* determinado e *não é ainda* mediado através e para dentro do movimento dialético da subjetividade absoluta. A filosofia dos gregos é a instância deste *"ainda não"*. Ela não é ainda a consumação, mas, contudo, é unicamente concebida do ponto de vista desta consumação que se definiu como o sistema do idealismo especulativo.

Segundo Hegel, é íntimo "impulso", "a necessidade" do espírito, de desligar-se do abstrato, enquanto se ab-solve para dentro do concreto da subjetividade absoluta, libertando-se assim para si mesmo. Daí Hegel pode afirmar: ". . . a filosofia é o que mais se opõe ao abstrato; é ela justamente a luta contra o abstrato, a guerra constante com a reflexão do entendimento" (Hoffmeister, *op. cit.*, pág. 113). No universo grego, na verdade, o espírito chega, pela primeira vez, à aberta oposição com o ser. Mas o espírito não atinge ainda propriamente como o sujeito que se sabe a si mesmo a absoluta evidência de si mesmo. Somente onde acontece isto, no sistema da metafísica especulativo-dialética, a filosofia torna-se aquilo que ela é: "o mais sagrado, e mais íntimo do próprio espírito" *(op. cit.*, pág. 125).

Hegel determina como "meta" da filosofia: "a verdade". Esta somente é atingida no momento da plenitude. O momento da filosofia grega permanece no "ainda não". Ela é enquanto instância da beleza, não é ainda a instância da verdade.

Se atravessarmos com um olhar a totalidade da história da filosofia, *Hegel e os Gregos,* consumação e começo desta história, tornamo-nos pensativos e perguntamos: não se alteia sobre o começo do caminho da filosofia em Parmênides a *alétheia,* a verdade? Por que não *a* deixa Hegel tomar a palavra? Compreende ele com a palavra "verdade" outra coisa que desvelamento? Sem dúvida. Verdade é para Hegel a evidência absoluta do sujeito que se sabe a si mesmo. Para os gregos, porém, segundo sua explicação, o sujeito ainda não se manifesta *enquanto sujeito*. Por conseguinte, a *Alétheia* não pode ser o elemento determinante para a verdade no sentido da certeza.

Este é o estado da questão para Hegel. Se, porém, a *Alétheia,* encoberta e impensada como for, impera sobre o começo da filosofia grega, devemos então perguntar: não depende justamente a certeza, em sua essência, da *Alétheia,* uma vez estabelecido que não a interpretemos de maneira indefinida e arbitrária como verdade no sentido de certeza — mas a pensemos como desocultação? Se ousarmos pensar a *Alétheia* desta maneira, então será necessário atentar antecipadamente para duas coisas: de um lado, a experiência da *Alétheia* como desvelamento e desocultação não se funda, de maneira alguma, sobre a etimologia de uma palavra escolhida ao acaso, mas sobre a questão que aqui deve ser pensada, questão da qual nem mesmo a filosofia hegeliana se pôde subtrair inteiramente. Se Hegel caracteriza o ser como a primeira emergência e a primeira manifestação do espírito, então deve-se considerar se nesta emergência e automanifestar já não está em jogo a desocultação, aqui nada menos que no puro resplendor da beleza que, segundo Hegel, determina o primeiro momento da "consciência" grega. Se Hegel faz culminar a posição fundamental de seu sistema na idéia absoluta, na plena automanifestação do espírito, isto nos urge a perguntar se não é também *ainda* neste resplender, isto é, na fenomenologia do espírito e por conseguinte no absoluto auto-saber e sua certeza,

que a *desocultação* deve estar em jogo. E logo a seguir se impõe esta outra pergunta: terá a desocultação seu lugar no espírito concebido como sujeito absoluto, ou é ela mesma o lugar e aponta para o lugar em que algo semelhante a um sujeito capaz de representação pode somente "ser" aquilo que é?

Com isto já deparamos com aquilo que deve ser tomado em conta, tão logo a *Alétheia* enquanto desocultação passe a ser discutida. O que este nome designa não é a grosseira chave que decifra todos os enigmas do pensamento, mas a *Alétheia* é o próprio enigma — a questão do pensamento.

Mas não somos nós que fixamos esta questão como a questão do pensamento. Ela, de longa data, é nossa herança e nos foi transmitida através de toda a história da filosofia. Trata-se apenas de nos afundarmos com nosso ouvido atento na tradição e assim examinar os pré-conceitos em que qualquer pensamento a seu modo se deve demorar. Sem dúvida, também um tal exame jamais se pode arvorar em tribunal que decida sobre a essência da história e sobre uma possível relação com ela; pois este exame tem seus limites que assim podem ser circunscritos: quanto mais um pensamento se dedica à meditação, isto é, quanto mais recebe o apelo de sua linguagem, tanto mais decisivo será para ele o impensado e até mesmo o para ele impensável.

Quando Hegel interpreta o ser a partir da subjetividade absoluta especulativo-dialeticamente como o indeterminado imediato, o universal abstrato e *neste* horizonte da filosofia moderna, explica as palavras gregas fundamentais para o ser: *Hén, Lógos, Idéa, Enérgeia,* somos tentados a julgar que tal interpretação é historicamente incorreta.

Ora, qualquer enunciação histórica e sua fundamentação já se movem numa relação com a história. Antes da decisão sobre a correção histórica da representação necessita ela por isso de uma reflexão sobre o fato e o modo como a história é experimentada, de onde ela é determinada em seus rasgos fundamentais.

No que se refere a Hegel e aos gregos isto significa: precede a todas as enunciações certas ou erradas sobre a história o fato de que Hegel experimentou a essência da história a partir da essência do ser no sentido da subjetividade absoluta. Até o momento não existe uma experiência da história que, sob o ponto de vista filosófico, corresponda a esta experiência hegeliana da história. Mas a determinação especulativo-dialética da história traz justamente como conseqüência o fato de para Hegel ter sido vedado descobrir a *Alétheia* e seu imperar propriamente como a *questão do pensamento;* isto aconteceu exatamente na filosofia que determinara "o reino da pura verdade" como "a meta" da filosofia. Pois Hegel experimenta o ser quando o concebe como o indeterminado imediato, como posto pelo sujeito que determina e compreende. Conseqüentemente *não* é ele capaz de libertar o ser no sentido grego, o *einai,* da referência ao sujeito para então entregá-lo à liberdade de seu próprio acontecer fenomenológico. Este, porém, é o pre-sentar, quer dizer, o surgir contínuo *desde* o velamento *para* o desvelamento. No pre-sentar se manifesta a desocultação. Ela acontece no *Hén* e no *Lógos,* isto é, no jazer-aí unificando e recolhendo — quer dizer, no deixar demorar-se como presença. A *Alétheia* acontece na *Idéa* e na *koinonía* das idéias, na medida em que estas se manifestam umas às outras, constituindo, desta maneira, o ente-ser, o *óntos ón.* A *Alétheia* acontece na *Enérgeia,* que nada tem a ver com *actus* e nada com atividade, mas somente com o *érgon* experimentado em seu sentido grego e seu caráter de ser-pro-duzido para dentro do pre-sentar.

Mas a *Alétheia,* a desocultação, não acontece apenas nas palavras fundamentais do pensamento grego, acontece na totalidade da língua grega, que fala diferente tão logo deixamos fora de jogo as maneiras de representar, romanas, medievais e modernas, ao interpretá-la, e tão logo deixamos de procurar por personalidades e pela consciência no mundo grego.

Mas qual é, então, a situação desta enigmática *Alétheia* mesma que se tornou um escândalo para os intérpretes do mundo grego, pelo fato de se aterem apenas a esta palavra isolada e sua etimologia, em vez de pensarem a partir da questão para a qual apontam palavras como desvelamento e velamento? É a *Alétheia* enquanto desvelamento o mesmo que ser, isto é, pre-sentar?

Isto vem confirmado pelo fato de ainda Aristóteles entender com *tá ónta,* o ente, aquilo que se presenta, o mesmo que com *tá alethéa,* aquilo que está desvelado. No entanto, de que maneira desvelamento e presença, *alétheia* e *ousía,* estão ligados entre si? São ambos da mesma classe de ser? Ou só depende a presença do desvelamento e não vice-versa, este daquela? Então o ser tinha, na verdade, algo a ver com a desocultação, mas nada a desocultação com o ser? Ainda mais: se a essência da verdade como retitude e certeza que muito cedo se afirmou só puder subsistir no âmbito do desvelamento, então, sem dúvida, a verdade tem algo a ver com a *Alétheia,* mas nada esta com a verdade.

Qual o lugar da Alétheia *mesma se libertada da perspectiva sobre a verdade e o ser tiver que ser entregue à liberdade que lhe é própria?* Possui já o pensamento o horizonte para ao menos conjeturar sobre o que acontece na desocultação e mesmo *na ocultação* de que necessita qualquer desocultação?

O enigmático da *Alétheia* se torna mais compreensível, mas ao mesmo tempo o risco de nós a hipostasiarmos num ser fantástico se torna maior.

Observou-se ainda, já várias vezes, que não poderia dar-se um desvelamento em si, que desvelamento sempre é desvelamento "para alguém". E com isto estaria provada sua "subjetivação".

Deve, todavia, ser o homem em que aqui se pensa necessariamente determinado como sujeito? Significa "para o homem" já obrigatoriamente: posto *pelo* homem? Ambas as coisas podemos negar e nos vemos levados a lembrar que a *Alétheia,* pensada em sentido grego, sem dúvida alguma, impera para o homem, mas que o homem permanece determinado pelo *lógos.* O homem é aquele que diz. Dizer, no alemão arcaico *sagan,* significa: mostrar, fazer aparecer e ver. O homem é o ser que pelo dizer faz surgir o presente em sua presença e assim percebe o aí-jaz-presente. O homem apenas sabe falar na medida em que é aquele que diz.

As mais antigas referências a *aletheíe* e *alethés,* desvelamento e desvelado, encontramos em Homero e, na verdade, no contexto com verbos que significam dizer. Disto se concluiu apressadamente demais: portanto, o desvelamento é "dependente" dos *verba dicendi.*[1] Que significa aqui "dependente" quando dizer é o deixar aparecer e, em conseqüência, tal também é o disfarçar e o encobrir? Não o desvelamento é "dependente" do dizer, mas qualquer dizer já precisa do âmbito do desvelamento. Apenas lá onde esta já impera pode algo tornar-se dizível, visível, mostrável, perceptível. Se mantivermos na mira o enigmático imperar da *Alétheia,* do desvelamento, então podemos até suspeitar que mesmo toda a essência da linguagem repousa na des-ocultação, no imperar da *Alétheia.* Entretanto, mesmo a conversa sobre o imperar permanece ainda um expediente, já que a maneira como acontece o imperar recebe sua determinação da desocultação mesma, isto é, da clareira do autovelar-se.

Hegel e os Gregos — parece que, entretanto, longe do tema, discutimos coisas estranhas. Estamos todavia mais próximos do tema do que antes. Na introdução da conferência foi dito:

[1] Assim fala P. Friedländer, *Platão,* vol. I, 2.ª edição, 1954, pág. 235, seguindo a trilha de W. Luther, que em sua dissertação de Göttingen, 1935, pág. 8 e ss., vê mais claramente o estado de coisas.

A questão do pensamento está em jogo. Procuraremos através do tema focar esta questão.

Hegel determina a filosofia dos gregos como o começo da "filosofia propriamente dita". Esta, porém, permanece, enquanto instância da tese e abstração, no "ainda não". A plenificação na antítese e síntese não ocorre.

A reflexão sobre a interpretação hegeliana da doutrina grega sobre o ser procurou mostrar que o "ser", com o qual a filosofia começa, somente acontece como presença, na medida em que já impera a *Alétheia,* que a *Alétheia* mesma, contudo, permanece impensada no que diz respeito a sua origem essencial.

Refletindo sobre a *Alétheia,* experimentamos, pois, que com ela recebemos um apelo de algo que *antes* do início da "filosofia" e através de toda a sua história já recebeu o pensamento junto a si. A *Alétheia* antecipou a história da filosofia, mas de tal maneira que se subtrai à determinabilidade filosófica enquanto aquilo que exige sua discussão pelo pensamento. A *Alétheia* é o impensado digno de ser pensado, *a* questão do pensamento. Assim, pois, a *Alétheia* permanece para nós aquilo que primeiro deve ser pensado — o ser pensado enquanto libertado da referência à representação da "verdade" no sentido da retitude e do "ser", no sentido da realidade efetiva, trazida pela metafísica.

Hegel diz da filosofia dos gregos: "Somente se consegue encontrar satisfação até um certo grau dentro dela", a saber, a satisfação do impulso do espírito para a certeza absoluta. Este juízo de Hegel sobre o insatisfatório da filosofia grega é pronunciado a partir da consumação e plenitude da filosofia. No horizonte do idealismo especulativo a filosofia dos gregos permanece no "ainda não" da plenitude.

Ora, atentemos para o enigmático da *Alétheia,* que impera sobre o começo da filosofia grega e sobre a marcha de toda a filosofia, então a filosofia grega também se mostrará para nosso pensamento num "ainda não". Mas é o "ainda não" do impensado, não um "ainda não" que não nos satisfaz, mas um "ainda não" para quem *nós* não bastamos e que não somos capazes de satisfazer.

A DETERMINAÇÃO DO SER DO ENTE SEGUNDO LEIBNIZ*

* Título do original *Aus der letzten Marburger Vorlesung.* A preleção foi proferida no semestre de verão de 1928 sobre Leibniz; apareceu como contribuição para o livro comemorativo dos oitenta anos de Rudolf Bultmann: *Zeit und Geschichte,* na Editora I.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1964, pp. 497-507. O texto para a tradução foi extraído do volume *Wegmarken,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, que contém boa parte dos textos menores de Martin Heidegger.

Esta preleção se propôs, durante o semestre de verão de 1928, a tarefa de experimentar uma discussão com Leibniz. Orientada era a tarefa na consideração do ekstático ser-no-mundo do homem, desde o ponto de vista da questão do ser.

O primeiro semestre em Marburgo (1923-1924) tentou a adequada discussão com Descartes, a qual então passou a fazer parte de *Ser e Tempo* (§§ 19-21).

Esta e outras interpretações eram determinadas pela convicção de que, no pensamento da filosofia, nós somos um diálogo com o pensamento do passado. Tal diálogo quer dizer outra coisa que complementação de uma filosofia sistemática pela exposição historiográfica de sua história. Não pode, porém, ser também comparada com a singular identidade que Hegel alcançou para a mentação de seu pensamento e do pensamento da história.

A metafísica que Leibniz desenvolveu é, de acordo com a tradição, uma interpretação da substancialidade da substância.

O texto que segue, extraído da mencionada preleção e revisto, procura mostrar a partir de que projeto e segundo que fio condutor Leibniz determina o ser do ente.

Já a palavra que Leibniz escolhe para identificar a substancialidade da substância é característica. A substância é mônada. A palavra grega *monas* significa: o simples, a unidade, o um, mas também: o separado, o solitário. Leibniz utiliza apenas a palavra mônada depois que sua metafísica da substância já tomara forma definitiva, a saber, desde 1696. O que Leibniz entende por mônada engloba como que em si todos os significados gregos fundamentais: a essência da substância consiste no fato de que ela é mônada. O ente propriamente dito possui o caráter de simples unidade do indivíduo separado. Antecipando: mônada é o elemento unificador simplesmente originário que previamente individualiza e separa.

De acordo com isto, deve-se reter, para a suficiente definição da mônada, um tríplice elemento:

1. As mônadas, as unidades, os pontos, não necessitam da união, mas são aquilo que dá unidade. São capazes de algo.

2. As unidades que dão união são elas próprias originariamente unificantes, de certa maneira ativas. Por isso é que Leibniz caracteriza estes pontos como *vis primitiva, force primitive,* força originária.

3. A concepção da mônada revela uma intenção metafísica, ontológica. Leibniz, por conseguinte, não designa também os pontos, pontos matemáticos, mas *points métaphysiques,* "pontos metafísicos" (Gerhardt IV, 482; Erdmann, 126). Ainda são chamados "átomos formais", não materiais; não são partes últimas e elementares da *hyle,* da matéria, mas o originário e inseparável princípio da formação, da forma, do *eidos.*

Cada ente separado se constitui como mônada. Leibniz diz (Gerh. II, 262): *ipsum persistens. . . primitivam vim habet.* Cada ente separado é dotado de força.

A compreensão do sentido metafísico da doutrina das mônadas depende da maneira exata como se compreende o conceito de *vis primitiva.*

O problema da substancialidade da substância deve ser solucionado positivamente, e este problema é para Leibniz um problema da unidade, da mônada. Deste horizonte de problemas de uma determinação positiva da unidade da substância, deve ser entendido tudo o que foi dito sobre a força e sua função metafísica. O caráter de força deve ser pensado a partir do problema da unidade que se esconde na substancialidade. Leibniz destaca seu conceito de *vis activa* do conceito escolástico de *potentia activa.* Desde o ponto de vista terminológico, *vis activa* e *potentia activa* parecem significar o mesmo. Mas: *Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur* (Gerh. IV, 469). "Pois a *vis activa* se distingue da nua potência pura para agir, que é de comum conhecimento na escolástica, porque a potência ativa ou possibilidade de agir da escolástica não é outra coisa que a possibilidade próxima de agir, a qual contudo necessita de um impulso estranho, como que de um estímulo para tornar-se ato."

A *potentia activa* da escolástica é um puro ser-capaz de agir, mas de maneira tal que este ser-capaz de. . . justamente está para agir, mas ainda não age. Ela é uma capacidade existente nas coisas que ainda não entrou em ação.

Sed vis activa actum quemdam sive entelécheiam *continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit (ib.).* "A *vis activa,* porém, contém um certo agir já real ou uma enteléquia, ela se situa entre a pura capacidade de agir e o agir mesmo e encerra em si um *conatus,* uma tentativa."

A *vis activa* é, por conseguinte, um certo agir, mas não a ação na realização propriamente dita; ela é uma capacidade, mas não uma capacidade em repouso. Designamos o que Leibniz aqui visa o tender para. . ., melhor ainda, para poder exprimir o específico, de certa maneira já efetivado, momento de agir, o impelir, *pulsão.*[1] Não é nenhuma disposição nem um processo espontâneo, mas o empenhar-se desde dentro (a saber, por própria iniciativa e por si mesmo), o dispor a si para si mesmo ("ele insiste nisso"), instaurar-se na proximidade de si mesmo.[2]

[1] *Drang* é o termo que Heidegger explora para extrair toda a riqueza de sentido da *vis* de Leibniz. *Drang* equivale originariamente ao termo grego *horme,* que vem de *hormáo:* excitar. Desta forma verbal grega se origina a palavra portuguesa *hormônio:* princípio ativo das secreções internas. Traduzo *Drang* por *pulsão,* que vem de *pulsar:* impelir, repelir. Bater, ferir, tocar, tanger. Palpitar, latejar, arquejar. *Pulsão* como *Drang* distingue-se e se opõe a instinto porque não exige um objeto correlato. O termo *pulsão,* além de reproduzir o sentido de *Drang,* possui a vantagem de permitir o jogo semântico que o filósofo realiza pelo uso de prefixos com *Drang.* Além das formas verbais, podemos formar, em português: com-pulsão, ex-pulsão, im-pulsão, re-pulsão. A longa história da palavra *Drang* deu-lhe uma variedade de conotações que dificilmente são percebidas por uma língua com outra história. Desde o termo medieval *drang* até a exploração que dele faz Max Scheler, *Drang* passa pelo movimento da literatura alemã *Sturm und Drang* (1767-1785), pelo idealismo (Shelling), pela filosofia da vida (Dilthey). Heidegger usa a palavra *Drang* livre de conotações biológicas ou irracionalistas, acentuando-lhe a dimensão transcendental de que necessita para analisar a questão do ser do ente no pensamento de Leibniz, no horizonte de sua ontologia fundamental. (Agradeço ao Prof. Hermann Zeltner, da Universidade de Erlangen-Nürnberg, sempre disponível para clarificar no diálogo questões como esta.) (N. do T.)

[2] Heidegger procura circunscrever a dimensão constituinte da *vis,* do *Drang,* da *pulsão,* distinguindo-a: a) do processo mecânico espontâneo; b) da esfera biológica que (desde a *héxis:* estado, característica, ter uma disposição, de Aristóteles) facilmente se insinua quando se fala de força, instinto, pulsão; e determinando-a

O característico na pulsão é que leva à ação a si mesmo, a partir de si mesmo e isto, na verdade, não ocasionalmente, mas por natureza. Este levar-se para. . . não necessita primeiro de um impulso que venha de qualquer lugar de fora. A pulsão mesma é o "instinto" que por natureza é impulsionado por ele mesmo. No fenômeno da pulsão não apenas reside o fato de que por si mesmo traz consigo como que a causa no sentido do desencadeamento, a pulsão enquanto tal já está sempre desencadeada, mas de tal modo que ainda sempre permanece tensa. Não há dúvida de que a pulsão pode ser freada em seu tender para, mas mesmo freada não é o mesmo que uma faculdade de agir em repouso. Certamente pode a eliminação das repressões libertar a pulsão para. . . O desaparecer de um freio, ou — para usar uma expressão feliz de Max Scheler — o desenfrear, é, contudo, algo diferente de uma causa estranha que ainda se viesse juntar. Leibniz diz: *atque ita per seipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti (ib.).* O olhar para um arco tenso torna mais claro o que se quer dizer. A expressão força é por isso um pouco enganosa, porque facilmente se imagina uma qualidade em repouso.

Após esta elucidação da *vis activa* como pulsão, Leibniz passa para a determinação essencial: *Et hanc virtutem omni substantiae inesse aio, semperque ex ae actionem nasci (ib.* 470). Esta força, portanto — digo eu —, reside em cada substância (constitui sua substancialidade) e sempre dela nasce uma certa "ação". Em outras palavras: ela é pulsão, é produtiva; *producere* quer dizer: conduzir algo à luz, fazer que algo resulte de si mesmo e como tal resultado guardá-lo em si. Isto também vale para a substância corpórea. No choque de dois corpos a pulsão é meramente limitada em vários sentidos. Isto é passado por alto por aqueles (os cartesianos) *qui essentiam eius (substantiam corporis) in sola extensione collocaverunt (ib.).*

Cada ente possui o caráter desta pulsão, é determinado em seu ser como se impulsionante. É este o rasgo fundamental da mônada. Mas com isso, não resta dúvida, a estrutura desta pulsão não é ainda expressamente determinada.

Nisto, porém, reside uma afirmação metafísica da maior importância, para a qual já agora devemos apontar. Pois esta interpretação do que propriamente é deve, enquanto geral, esclarecer também a possibilidade do ente em sua totalidade. Que é dito pela tese monadológica fundamental sobre a co-subsistência de mais entes na totalidade do universo?

Se a essência da substância é interpretada como mônada e esta como *vis primitiva,* pulsão, *conatus, nisus prae-existens,* como impulsionando originariamente e levando em si o pleno poder unificante, então, em face esta interpretação do ente tão cheia de conseqüências, levantam-se questões:

1. Em que medida é a pulsão enquanto tal o originário e simplesmente unificante?
2. Como se deve interpretar, em razão do caráter monádico das substâncias, a unidade e conexão no universo?

Se cada ente, cada mônada tem a pulsão de si, isto significa que carrega a partir de si o essencial de seu ser, daquilo por que e o modo como exerce a pulsão. Todo o impul-

transcendentalmente: a) suprimindo pela auto-reflexão a passividade que se poderia presumir na pulsão; b) sugerindo, pela auto-referência, a atividade característica desta disposição originária. A alusão ao surto originário de si mesmo, sem que se sugira passividade, não permite que se determine como objeto o que está em questão. É um esforço de arrancar a linguagem de seus fundamentos, porque ela sempre pára, fixa, põe, propõe, estratifica. Trata-se, em última instância, da busca quase obsessiva de um dizer não-objetivante, de um dizer que se encoste nas coisas, permaneça junto a elas e assim as mostre. Seria um dizer em que nada se põe, propõe e representa como objeto. Retorna sempre a idéia heideggeriana da recuperação originária da coisa, do levá-la a mostrar-se, a presentar-se sem que seja representada, petrificada como objeto de uma proposição. É, no fundo, o elemento nodal do método fenomenológico. (N. do T.)

sionar paralelo de outras mônadas é, em sua possível relação com cada uma das outras mônadas individuais, essencialmente negativo. Nenhuma substância é capaz de dar à outra sua pulsão, isto é, o que possui de essencial. Ela somente é capaz de simplesmente desenfrear ou frear, mas mesmo nesta maneira negativa ela sempre apenas funciona indiretamente. A relação de uma substância com a outra é unicamente aquela de uma delimitação, por conseguinte, uma determinação negativa.

A respeito disto Leibniz se revela bem claro: *Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim agendi, sed praeexistentis iam nisus sui, sive virtutis agendi, limites tantummodo ac determinationem accipere.* Decisivo é o *praeexistens nisus.* Leibniz encerra: *ut talia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura.*

NB: a *vis activa* é também caracterizada como *entelécheia,* aludindo-se a Aristóteles (cf. p. ex. *Système Nouveau,* § 3). Na *Monadologia* (§ 18) é assim formulada a razão para tal designação: *"car elles ont en elles une certaine perfection (ékhousi tò entelés)",* "pois as mônadas têm em si certa perfeição, carregam em si, de certa maneira, uma perfeição, na medida em que cada mônada, como se irá mostrar, já carrega consigo seu elemento positivo, e, na verdade, de maneira tal que este, segundo sua possibilidade, é o próprio universo".

Esta interpretação da *entelécheia* não corresponde à verdadeira tendência de Aristóteles. Por outro lado, assume Leibniz esta expressão com novo significado em sua *Monadologia.*

Já no Renascimento *entelécheia* é traduzido com o sentido que Leibniz lhe dá: *perfectihabia:* A *Monadologia* cita (§ 48) Hermolaus Barbarus como tradutor. Este Hermolaus Barbarus traduz e comenta, no Renascimento, Aristóteles e o comentário de Themistius (320-390) e precisamente com a intenção de afirmar o Aristóteles grego contra a escolástica medieval. Sem dúvida, sua obra esteve ligada a grandes dificuldades. Conta-se que ele — na carência e perplexidade diante da significação filosófica do termo *entelécheia* — invocou o diabo para lhe prestar esclarecimentos.

Esclarecemos agora, de maneira geral, o conceito de *vis activa:* 1. *vis activa* significa "pulsão". 2. O caráter desta pulsão reside em cada substância enquanto substância. 3. Desta pulsão brota constantemente um exercício.

Mas abordemos agora a problemática metafísica propriamente dita da substancialidade, isto é, a questão da unidade da substância enquanto ente primeiro. O que não é substância é chamado por Leibniz de fenômeno, o que quer dizer, emanação, derivação.

A unidade da mônada não é o resultado de uma agregação, não é algo suplementar, mas aquilo que *a priori* dá unidade. A unidade enquanto aquilo que dá unidade é ativa, é *vis activa,* pulsão enquanto *primum constitutivum* da unidade da substância. Aqui está o problema central da Monadologia, o problema da *pulsão* e da *substancialidade.*

O caráter fundamental desta atividade tornou-se compreensível. Obscuro permanece como justamente a pulsão mesma pode dar unidade. Uma outra questão de decisiva importância é a seguinte: como se constitui, com base nesta mônada unida e concentrada em si mesma, a totalidade do universo em sua conexão?

Antes é necessária uma consideração intermédia. Já mais vezes foi acentuado: o sentido metafísico da Monadologia só pode ser atingido se for tentada uma construção das principais conexões e perspectivas, e isto pelo fio condutor daquilo que para Leibniz mesmo era determinante no projeto da Monadologia.

A Monadologia quer elucidar o ser do ente. Por isso é preciso adquirir, seja por que via for, uma idéia exemplar de ser. Ela foi encontrada ali, onde algo semelhante ao ser se

manifesta imediatamente ao que questiona filosoficamente. Nós nos relacionamos com o ente, a ele nos reduzimos e nele nos perdemos, por ele somos dominados e possuídos. Mas nós não nos relacionamos apenas com o ente, somos, ao mesmo tempo, nós mesmos, ente. Nós o somos e isto não de maneira indiferente, mas de tal maneira que justamente nosso próprio ser nos importa. É por isso que — prescindindo de outras razões — de certa maneira é sempre o próprio ser de quem questiona, o fio condutor, assim também no projeto da Monadologia. O que aí chega a se revelar certamente permanece inquestionado sob o ponto de vista ontológico.

A constante presença do próprio ser-aí, da constituição ontológica e do modo de ser do próprio eu, dá a Leibniz o modelo para a unidade que atribui a cada ente. Isto transparece em várias passagens. A clara visão com relação a este fio condutor é de importância decisiva para a compreensão da Monadologia.

"De plus, par le moyen de l'âme ou forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOY en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu'elle puisse estre; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme un étang plein de poissons, ou comme une montre composée de ressorts et de roues" (Système Nouveau, § 11).

"Ademais, por meio da 'alma' ou da 'forma' há uma unidade verdadeira que corresponde ao que em nós se denomina 'EU'; mas tal não se encontra nem nas máquinas artificiais nem na simples massa da matéria, esteja ela organizada como quiser. Pois mesmo então deve ser considerada apenas como um exército ou um rebanho, ou como um aquário cheio de peixes ou como um relógio composto de molas e engrenagens."

Substantiam ipsam potentia activa et passiva primitivis praeditam, veluti tò *Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo, non vires illas derivatas quae continue aliae atque aliae reperiuntur* (carta a de Volder, cartesiano, filósofo na Universidade de Leyden, de 20 de junho de 1703. Gerh. II, 251; Buchenau II, 325). "Penso a substância mesmo, se dotada do originário caráter 'pulsivo', como uma mônada indivisível e perfeita, comparável a nosso eu, . . ."

Operae autem pretium est considerare, in hoc principio Actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio, . . . (30 de junho de 1704, Gerh. II, 270, Livro II, 347).

"Além disso vale a pena considerar que este princípio de atividade (pulsão) nos é altamente compreensível, porque, de certa maneira, forma uma analogia com relação àquilo que reside em nós, a saber, a representação e o tender para."

Aqui mostra-se com precípua clareza que, primeiro, a analogia com o "Eu" é essencial e que, segundo, justamente esta origem tem como conseqüência o mais alto grau de compreensibilidade.

Ego vero nihil aliud ubique et per omnia pono quam quod in nostra anima in multis casibus admittimus omnes, nempe mutationes internas spontaneas, atque ita uno mentis ictu totam rerum summam exhaurio (1705, Gerh. II, 276, Livro II, 350).

"Eu, porém, pressuponho apenas, em toda parte e sob todos os aspectos, aquilo que nós todos devemos admitir em muitos casos em nossa alma, a saber, as espontâneas mudanças internas, e esgoto, com esta única pressuposição mental, a soma toda das coisas."

É da auto-experiência, nascida da mudança espontânea perceptível no eu, é da pulsão que é tomada esta idéia de ser, único pressuposto, isto é, o conteúdo propriamente dito do projeto metafísico.

"Se pensarmos, por isso, as formas substanciais *(vis primitiva)* como algo análogo às almas, então é permitido duvidar se as recusamos com razão." (Leibniz a Bernoulli, 29 de julho de 1698, Gerh. *Escritos Matemáticos* III, 521, Livro II, 366). As formas substanciais não são, por conseguinte, simplesmente almas, respectivamente, por si mesmas novas coisas ou pequenos corpos, mas algo correspondente à alma. Ela é apenas a ocasião para o projeto da estrutura fundamental da mônada.

... et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Estre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immateriel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes (Monadologia, § 30).

"... ao pensarmos desta maneira em nós, captamos com isto, ao mesmo tempo, o pensamento do ser, da substância, do simples ou do composto, do imaterial, sim, até de Deus mesmo, ao representarmos que aquilo que em nós está presente nele é contido sem limites" *(via eminentiae).*

De onde retira, portanto, Leibniz o fio condutor para a determinação do ser do ente? Ser é interpretado em analogia com alma, vida e espírito. O fio condutor é o *ego.*

O fato de também os conceitos e a verdade não terem sua origem nos sentidos, mas brotarem do eu e do entendimento, é mostrado na carta à Rainha Sofia Carlota da Prússia, *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la Matière,* "Referente àquilo que reside além dos sentidos e da matéria" (1702, Gerh. VI, 499 ss., Livro II, 410 ss.).

Esta carta é de grande importância para todo o problema da função de fio condutor própria da auto-reflexão e da autoconsciência como tais.

Nela diz Leibniz: *Cette pensée de moy qui m'apperçois des objets sensibles, et de ma propre action qui en resulte, adjoute quelque chose aux objets des sens. Penser à quelque couleur et considerer qu'on y pense, ce sont deux pensées très differentes, autant que la couleur même differe de moy qui y pense. Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire* moy, *ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle* la substance *en general, et c'est aussi la considération de moy même, qui me fournit d'autres notions de* métaphysique *comme de cause, effect, action, similitude, etc., et même celles de la* Logique *et de la* Morale (Gerh. VI, 502, Livro II, 414).

"Este pensamento de *mim mesmo,* do qual tomo consciência, percebendo os objetos sensíveis e de minha própria atividade que disso resulta acrescenta algo aos objetos dos sentidos. É bem diferente pensar numa cor e ao mesmo tempo refletir sobre este pensamento; tão diferente como o é a cor mesma do *eu* que a pensa. E já que compreendo que outros seres também tenham direito de dizer eu, ou de que se possa dizê-lo por eles, assim compreendo, em conseqüência disto, o que se designa de maneira geral como *substância.* Além disto, é a consideração de mim mesmo que me fornece igualmente outros conceitos *metafísicos* como os de causa, efeito, atividade, similitude, etc., e até os conceitos fundamentais de *Lógica* e de *Moral."*

L'Estre *même et* la Vérité *ne s'apprend pas tout à fait par les sens (ib.). "O ser* mesmo e *a verdade* não podem ser compreendidos apenas através dos sentidos."

Cette conception de l'Estre et de la Vérité se trouve donc dans ce Moy, et dans l'Entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception des objets exterieurs (ib. 503, Livro II, 415). "Este conceito do ser e da verdade encontra-se antes no 'eu' e no entendimento do que nos sentidos exteriores e na percepção dos objetos exteriores."

No que se refere ao conhecimento do ser em geral, diz Leibniz em *Nouveaux Essais* (Livro I, cap. 1 § 23); *Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de*

l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous (cf. também § 21, bem como *Monadologia,* § 30). Também aqui são juntados ser e subjetividade, ainda que equivocamente. Não teríamos a idéia de ser se nós mesmos não fôssemos entes e não encontrássemos o ente em nós.

É claro que nós devemos ser — pensa Leibniz — para podermos possuir a idéia de ser. Dito metafisicamente: constitui justamente essência o fato de não podermos ser aquilo que somos sem a idéia do ser. A compreensão é constitutiva para o ser-aí *(Discours,* § 27).

Disto, porém, não se segue que cheguemos à idéia do ser pela volta sobre nós mesmos enquanto entes.

Nós mesmos somos a fonte da idéia de ser. — Mas esta fonte deve ser entendida como a *transcendência* do *ser-aí* ek-stático. É somente no fundamento da transcendência que se dá a articulação dos diversos modos de ser. Um problema difícil e último é a determinação da idéia de ser como tal.

Pelo fato de a compreensão do ser fazer parte do sujeito enquanto o ser-aí que transcende, pode a idéia de ser ser tirada do sujeito.

Que resulta de tudo isto? Primeiramente, que Leibniz — mantidas todas as diferenças em face de Descartes — retém com este a certeza que o eu possui de si mesmo como a primeira certeza que ele vê, como Descartes, no eu, no *ego cogito,* a dimensão da qual devem ser tomados todos os conceitos metafísicos fundamentais. Procura-se resolver o problema do ser como o problema fundamental da metafísica no retorno ao sujeito. Apesar disso, permanece em Leibniz, como em seus precursores e sucessores, ambíguo este retorno ao eu, pelo fato de o eu não ser captado em sua estrutura essencial e seu modo específico de ser.

A função de fio condutor do *ego* é, porém, sob muitos pontos de vista, ambígua. Em relação ao problema do ser é o sujeito o ente exemplar. Ele mesmo dá, enquanto ente, com seu ser a idéia de ser como tal. De outro lado, porém, o sujeito *é* enquanto aquele que compreende o ser; enquanto ente de natureza especial, o sujeito tem a compreensão do ser *em* seu ser; o que não quer dizer que ser apenas designe: ser-aí existente.

Apesar do realce dado a autênticos fenômenos ônticos, o próprio conceito de sujeito permanece ontologicamente não esclarecido.

Por isso surge justamente em Leibniz a impressão de que a interpretação monadológica do ente é simplesmente um antropomorfismo, uma pan-animação em analogia com o eu. Isto, porém, seria uma compreensão extrinsecista e arbitrária. Leibniz mesmo procura fundamentar metafisicamente esta consideração analogizante: *cum rerum natura sit uniformis nec ab aliis substantiis simplicibus ex quibus totum consistit Universum, nostra infinite differre possit.* "Pois, dado o fato de a natureza das coisas ser uniforme, não pode a nossa própria essência ser infinitamente diferente das outras substâncias simples de que se compõe todo o universo" (carta a de Volder, dia 30 de junho de 1704, Gerh. II, 270, Livro II, 347). O princípio ontológico universal aduzido por Leibniz para a fundamentação necessitaria, sem dúvida, por sua vez, de ser fundamentado.

Em vez de se mostrar satisfeito com a simplificante afirmação de um antropomorfismo, é preciso perguntar: quais são as estruturas do próprio ser-aí que devem tornar-se relevantes para a interpretação do ser da substância? Como se modificam estas estruturas, para adquirirem a qualidade de tornar monadologicamente compreensível qualquer ente, todos os graus do ser?

O problema central que precisa ser retomado é o seguinte: como deve a pulsão que caracteriza a substância como tal dar unidade? Como deve ser determinada a pulsão mesma?

Se a pulsão ou aquilo que é determinado como pulsionante tem o papel de dar unidade, na medida em que é aquilo que pulsiona, então ela mesma deve ser simples, não deve possuir partes como um agregado, um aglomerado. O *primum constitutivum* (Gerh. II, 342) deve ser uma indivisível unidade.

Quae res in plura (actu iam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuatam (a de Volder, Gerh. II, 267). O que é divisível só possui um conteúdo objetivo emprestado.

Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum (ib.).

La Monade dont nous parlerons ici, n'est autre chose qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, *c'est à dire, sans parties (Monadologie,* § 1). "A mônada, da qual aqui falaremos, não é outra coisa senão uma substância simples, que entra no composto. Ela é simples, quer dizer, não possui partes."

Se porém, a substância é simplesmente unificante, deve haver também já algo múltiplo, que por ela é unificado. Pois, de outra maneira, o problema da unificação seria supérfluo e sem sentido. Aquilo que unifica, cuja essência é unificação, deve ter uma relação fundamental com o múltiplo. Justamente na mônada como simplesmente unificadora deve haver algo de múltiplo. A mônada que unifica por essência deve, como tal, exibir a possibilidade de uma multiplicidade.

A pulsão simplesmente unificadora deve, enquanto pulsionar, levar em seu bojo o múltiplo, deve *ser* múltiplo. Então, porém, também o múltiplo deve ter o caráter de pulsão, de com-pulsado e im-pulsionado, de mobilidade como tal. Multiplicidade é movimento, é o mutável e o que está em transformação. O com-pulsado na pulsão é a própria pulsão. A modificação da pulsão, aquilo que se modifica na com-pulsão, é o im-pulsionado.

A pulsão como *primum constitutivum* deve ser simplesmente unificante e, ao mesmo tempo, origem e modo de ser do que é mutável.

"Simplesmente unificante" quer dizer: a unidade não deve ser um ajuntamento ulterior de um aglomerado, mas unificação originária e organizadora. O princípio constitutivo de unificação deve ser anterior àquilo que depende da possível unificação. O que unifica deve estar *antecipado,* deve, de antemão, estar estendido em direção àquilo de que tudo o que é múltiplo já recebeu sua unidade. Aquilo que simplesmente unifica deve abrir originariamente uma dimensão e como tal ser, desde o princípio, abarcador, e isto de tal modo que toda a multiplicidade já sempre se esteja multiplicando a partir deste âmbito abarcador. Enquanto antecipação do âmbito que abarca é, de antemão, o que sobressai, é *substantia praeeminens* (a de Volder, Gerh. II, 252, Schmalenbach II, 35).

A pulsão, a *vis primitiva* como *primum constitutivum* da unificação originária, deve, por conseguinte, ser aquilo que abre uma dimensão e abarca. Leibniz exprime isto da seguinte maneira: a mônada é, no fundamento de sua essência, re-presentadora.

O mais íntimo motivo metafísico para o caráter representativo da mônada é a função ontológica unificadora da pulsão. Leibniz mesmo não se deu conta desta motivação. De acordo com a coisa mesma, no entanto, somente isto pode ser motivo, e não esta consideração: a mônada é, como força, algo vivo; do vivo faz parte a alma e da alma faz parte a representação. Se fosse assim, tudo se resumiria numa transposição extrínseca do elemento anímico para o ente como tal.

Pelo fato de a pulsão ter que ser aquilo que originaria e simplesmente unifica, deve ela ser o que abre a dimensão e abarca, deve ser "re-presentadora". Re-presentar não

deve ser tomado aqui como faculdade particular da alma, mas sob o ponto de vista ontológico-estrutural Em conseqüência disso, a mônada não é alma em sua essência metafísica, mas dá-se o contrário: alma é uma possível modificação de mônada. A pulsão não é um acontecer que ocasionalmente também representa ou até produz representações; ela é por natureza representadora. A estrutura do próprio acontecer pulsivo se caracteriza pelo abrir dimensões, é ekstática. O re-presentar não é um puro fixar os olhos em..., mas é unificação no que é simples, unificação que antecipa e dis-põe para si o múltiplo. Nos *Principes de la Nature et de la Grâce* diz Leibniz (§ 2): . . . *les actions internes. . . ne peuvent estre autre chose que ses perceptions (c'est à dire les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple). . .* A des Bosses escreve: *Perceptio nihil aliud quam multorum in uno expressio* (Gerh. II, 311) e: *Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo (ib.* 317).

Assim como o "representar", também o "aspirar a" faz parte da estrutura da pulsão *(nóesis — órexis).* Leibniz nomeia ao lado da *perceptio (repraesentatio),* ainda expressamente, uma segunda faculdade, o *appetitus.* Leibniz deve acentuar ainda particularmente o *appetitus* porque ele mesmo não capta logo, com suficiente radicalidade, a essência da *vis activa* — apesar da clareza com que a destaca da *potentia activa* e *actio.* A força ainda permanece aparentemente algo de substancial, um núcleo, que é dotado de representação e tendência para. . ., enquanto a pulsão é, em si mesma, tendência para. . . representadora e representação que tende para. . . Não há dúvida que o caráter do *appetitus* possui ainda um significado particular, não tem a mesma significação que pulsão. *Appetitus* significa um momento próprio e essencial da pulsão como a *perceptio.*

A pulsão originariamente unificadora deve-se antecipar a qualquer possível multiplicidade deve estar-lhe à altura segundo a possibilidade, deve tê-la sobressaído e ultrapassado. A pulsão deve carregar de certa maneira a multiplicidade em si e fazê-la nascer em si pela ex-pulsão. Importa ver a origem essencial da multiplicidade na pulsão como tal.

Lembremos novamente: a pulsão que antecipa e ultrapassa é originariamente unidade unificadora, isto é, a mônada é *substantia. Substantiae non tota sunt quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter* (a de Volder, 21 de janeiro de 1704. Gerh. II, 263).

A pulsão é a natureza, isto é, a essência da substância. Como pulsão é ela, de certa maneira, ativa, mas este elemento ativo é sempre originariamente re-presentador *(Principes de la Nature*. . . § 2: Schmalenbach II, 122). Na carta a de Volder, acima citada, Leibniz continua: *Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis,* ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo. *Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura.* Aqui se afirma claramente: a atividade da mônada é, enquanto pulsão em si, pulsão para mudança.

Pulsão com-pele por natureza para o outro, é pulsão que se ultrapassa. Isto quer dizer: o múltiplo se origina naquilo que (im-)pulsiona, sendo ele mesmo (im-)pulsionante. A substância é *successioni obnoxia* entregue ao contínuo suceder. A pulsão se entrega como pulsão ao que se sucede, não como a algo diferente dela mesma, mas como a algo que dela faz parte. Aquilo que a pulsão procura ex-pulsar submete-se a si mesmo à sucessão temporal. O múltiplo não lhe é estranho, ela é a multiplicidade mesma.

Na pulsão mesma reside a tendência para a ultrapassagem de. . . para. . . Esta tendência para a ultrapassagem é o que Leibniz entende por *appetitus. Appetitus* e *perceptio*

são, em sentido característico, determinações co-originárias da mônada. A tendência mesma é re-presentadora. Isto significa: ela é unificante a partir de uma unidade que antecipa e ultrapassa; unificante dos momentos de ultrapassagem de um representar a outro, momentos ex-pulsos na pulsão e que se com-pulsam. *Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum* (a de Volder, Gerh. II, 270).

Revera igitur (principium mutationis) est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque nec quicquam ultra habet tota rerum natura (ib. 271).

O *progressus perceptionum* é o elemento originário da mônada, a tendência representadora para a ultrapassagem, a pulsão.

Porro ultra haec progredi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur (ib. 271).

Para a gênese da doutrina da pulsão e da tendência para a ultrapassagem, é muito esclarecedora a carta de Volder de 19-1-1706 (primeiro esboço): *Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formandi ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priore aliqua perceptione sequi interdum novam. Hoc quod agnosci solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate* (Gerh. II, 282 nota, Schmalenbach II, 54 ss., nota).

Em que medida é a pulsão, enquanto pulsão, unificante? Para responder a esta pergunta é necessário lançar um olhar para dentro da estrutura essencial da pulsão.

1. A pulsão é originariamente unificante, e não por graça daquilo que ela unifica e de seu composto; ela é unificante enquanto antecipa e abarca como *perceptio.*

2. Este *percipere* é abarcante, está voltado para algo múltiplo que, ele próprio, tem suas raízes na pulsão e dela emerge. A pulsão é, enquanto se ultrapassa, a-fluência *(Andrang).* Isto faz parte da estrutura monádica, a qual, mesma sempre, permanece representadora.

3. A pulsão é como *progressus perceptionum* im-pulsionado a se ultrapassar, é *appetitus.* A tendência para a passagem é *tendentia interna ad mutationem.*

A mônada é originariamente simplesmente unificadora por antecipação, e isto de tal modo que justamente a unificação individualiza. A interna possibilidade da individuação, sua essência, reside na mônada enquanto tal. Sua essência é a pulsão.

Reunamos o que até aqui foi dito acerca da substancialidade da substância: substância é aquilo que constitui a unidade de um ente. Este elemento unificador é a pulsão, e precisamente tomada no sentido das determinações que foram mostradas: o múltiplo, em si mesmo re-presentar que forma, como tendência para a ultrapassagem.

A pulsão é, enquanto este unificante, a natureza de um ente. Cada mônada sempre tem sua *propre constitution originale.* Esta é entregue juntamente com o ato da criação.

O que determina, em última análise, cada mônada a ser exatamente esta? Como se constitui a própria individuação? O recurso à criação é apenas a explicação dogmática da origem do individuado, mas não é a elucidação da individuação mesma. Em que consiste esta? A resposta a esta questão deve clarificar ainda mais a essência da mônada.

Provavelmente a individuação deve ocorrer naquilo que constitui, desde seu fundamento, a essência da mônada: na pulsão. Que caráter essencial da estrutura da pulsão possibilita cada individuação e fundamenta desta maneira cada particularidade da môna-

da? Em que *medida* é o originariamente unificante justamente um individuar-se no processo unificador?

Se antes pusemos de lado a conexão com a criação, isto ocorreu apenas porque no caso se trata de uma explicação dogmática. O sentido metafísico, entretanto, que na caracterização da mônada como criada é expresso, é a *finitude*. Sob o ponto de vista formal designa finitude: limitação. Em que medida é a pulsão limitável?

Se finitude como limitação faz parte da essência da pulsão, deve ela determinar-se a partir do traço fundamental da pulsão. Este traço fundamental, porém, é unificação, e, a saber, re-presentadora; unificação que antecipa a ultrapassagem. Nesta unificação representadora reside uma antecipação de unidade visada pela pulsão, enquanto representadora e tendendo para a ultrapassagem. Na pulsão como *appetitus* representador reside como que um ponto para o qual, de antemão, se dirige a atenção, a unidade mesma a partir da qual ela unifica. Este ponto em que se fixam os olhos, *point de vue,* ponto de vista, é constitutivo para a pulsão.

Este ponto em que se fixam os olhos, porém, o que nele antecipadamente é representado, é também aquilo que, de antemão, regula todo o (im-)pulsionar mesmo. Este não é impelido externamente, mas como mobilidade representadora é aquilo que livremente move sempre e, de antemão, é re-presentado. *Perceptio* e *appetitus* são determinados em seu (im-)pulsionar, primeiramente, desde o ponto em que se fixa o olhar.

Aqui se esconde o que até agora não foi captado explicitamente: algo que como pulsão abre em si mesmo um âmbito — e, de tal maneira, que justamente se mantém e é neste abrir âmbito — possui em si a possibilidade de captar-se a si mesmo. Neste (im-) pulsionar-se para. . . percorre o que assim (im-)pulsiona sempre uma dimensão, isto é, percorre a si mesmo e é desta maneira aberto para si mesmo e a saber, segundo sua possibilidade essencial.

Baseada nesta auto-abertura dimensional, pode algo que (im-)pulsiona captar-se também propriamente a si mesmo, portanto, co-presentar-se ao mesmo tempo a si próprio ultrapassando o perceber, perceber-se com: *aperceber.* Nos *Principes de la Nature. . .* § 4 (Gerh. VI, 600). Leibniz escreve: *Ainsi il est bon de faire distinction entre la* Perception *que est l'état interieur de la monade representant les choses externes, et l'Apperception qui est la* Conscience, *ou la connaissance reflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame* (cf. *Monadologia,* § 21 ss.).

Neste ponto em que se fixa o olhar, é — em cada caso numa determinada perspectiva do ente e do possível — como que visado todo o universo, mas de tal maneira que, de um modo determinado, se refrata no olho, a saber, conforme o grau de pulsão de uma mônada, quer dizer, sempre conforme sua possibilidade de se unificar a si mesma em sua multiplicidade. A partir daí torna-se claro que na mônada, como pulsão representadora, reside uma certa co-representação de si mesma.

Este estar-desvelado-para-si-mesmo pode ter vários graus, desde a plena transparência até o atordoamento e tontura. A nenhuma mônada faltam *perceptio* e *appetitus* e, por conseguinte, uma certa abertura para si mesma (que, sem dúvida, não é o co-representar-se-a-si-mesmo), ainda que seja no grau mais baixo. A este corresponde cada ponto de vista e conforme a possibilidade de unificação é a unidade cada vez o elemento individuador de cada mônada.

Justamente na medida em que unifica — isto é sua essência —, individua-se a mônada. Mas na individuação, na pulsão desde a perspectiva que lhe é própria, unifica ela somente de acordo com sua possibilidade o universo nela de antemão representado.

Cada mônada é, desta maneira, em si mesma um *mundus concentratus*. Cada pulsão concentra no (im-)pulsionar cada vez o mundo — em si — segundo sua maneira.

Pelo fato de cada mônada ser, de certa maneira que lhe é própria, o mundo, na medida em que o representa, está cada pulsão em *consensus* com o universo. Fundadas nesta concordância de cada pulsão representadora com o universo, estão também as próprias mônadas em conexão entre si. Na idéia da mônada como pulsão representadora, tendendo para a ultrapassagem, já está decidido que dela faz parte o mundo, cada vez numa refração que gera determinada perspectiva, que, por conseguinte, todas as mônadas, como unidades de pulsão, estão orientadas antecipadamente para a harmonia preestabelecida do todo do ente: *harmonia praestabilita*.

A *harmonia praestabilita* é, contudo, como constituição fundamental do mundo real, dos *actualia*, aquilo que se contrapõe à mônada central — Deus — como aquilo para onde tudo é (com-)pulsiado. A pulsão de Deus é sua vontade, porém o correlato da vontade divina é o *optimum, distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (omnibus comparatis) optima; Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem* (a Bernoulli, 21-1-1699, Schmalenbach II, 11).

Em cada mônada reside, conforme a possibilidade, todo o universo. A individuação que se realiza como unificação na pulsão é, portanto, sempre essencialmente individuação de um ente que faz monadicamente parte do mundo. As mônadas não são partes isoladas, que apenas dão como resultado o universo, quando somadas. Cada mônada é como pulsão caracterizada, cada vez o universo mesmo, à sua maneira. A pulsão é pulsão re-presentadora, que sempre representa o mundo desde um ponto de vista. Cada mônada é um pequeno mundo, um microcosmo. O que foi dito por último não atinge o essencial na medida em que cada mônada é o mundo de tal maneira que como pulsão representa a *totalidade do mundo* em sua unidade, ainda que não o capte totalmente. Cada mônada é, de acordo com o grau de seu estar desperto, uma história do mundo que torna presente o mundo. Por conseguinte, está o universo, de certa maneira, tantas vezes multiplicado quantas sejam as mônadas que existem, de maneira análoga como a mesma cidade é diversamente representada para o observador individual, segundo as diversas situações *(Discours*, § 9).

Do que foi analisado pode esclarecer-se agora a imagem que Leibniz prefere, muitas vezes, usar para caracterizar a totalidade do ser da mônada. A mônada é um espelho vivo do universo.

Uma das passagens essenciais é a da carta a de Volder no dia 20-1-1703 (Gerh II, 251/2): *Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati.* "É necessário que as enteléquias (as mônadas) se distingam entre si, ou que não sejam absolutamente semelhantes. Devem ser até (elas mesmas enquanto tais) os princípios da diversidade; pois cada uma expressa respectivamente de outra maneira o universo, de acordo com seu modo de ver (de re-presentar). Esta é justamente sua tarefa mais própria, serem outros tantos espelhos vivos do ente, respectivamente, outros tantos mundos concentrados."

Nesta proposição são expressas diversas coisas:

1. A diferenciação das mônadas é necessária, ela faz parte de sua essência. Unificando, sempre a partir de seu ponto de vista, individuam-se a si mesmas.

2. As mônadas são por isso, elas mesmas, a fonte de sua diversidade por causa de seu modo de ver, *perceptio-appetittus*.

3. Esta re-presentação unificante do universo cada vez numa individuação é justamente aquilo que importa à mônada como tal em seu ser (pulsão).

4. Ela é o universo numa concentração. O centro da concentração é cada pulsão determinada desde um ponto de vista: *concentrationes universi* (Gerh. II, 278).

5. A mônada é *speculum vitale* (vide *Principes de la Nature,* § 3; *Monadologia,* §§ 63 e 77, e a carta a Rémond, Gerh. III, 623). Espelho, *speculum,* é um fazer-ver: *Miroir actif indivisible* (Gerh. IV, 557, Schmal. I, 146), um espelhar (im-)pulsionador indivisível e simples. À maneira do ser monádico realiza-se apenas este fazer-ver, acontece o singular desvelamento do mundo. O espelhar não é um parado retratar, mas ele mesmo impulsiona como tal para novas possibilidades de si mesmo que lhe foram esboçadas. Na antecipação do único universo num único ponto de vista, a partir de onde somente se torna visível a multiplicidade, o espelhar é *simples.*

A partir disto pode ser compreendida de modo mais preciso a essência da substância finita, numa perspectiva até agora não observada. Leibniz diz, em sua carta a de Volder no dia 20-6-1703 (Gerh. II, 249): *omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est.* Que vai aqui dito?

Na medida em que a mônada sempre é o todo *num* ponto de vista, é ela, justamente com fundamento nesta integração no universo, finita: ela se relaciona com uma resistência, com algo que ela não é, e contudo poderia ser. Não há dúvida que a pulsão é ativa, mas em toda pulsão finita que se realiza numa perspectiva sempre reside, e necessariamente, algo que resiste, que se contrapõe à pulsão enquanto tal. Pois, na medida em que ela sempre (im-)pulsiona contra todo o universo desde um ponto de vista, não é tanta e tanta coisa. Ela é modificada pelo ponto de vista. Deve-se notar que a pulsão como (im-) pulsionar sempre está justamente relacionada com a resistência, porque ela, segundo a possibilidade, pode ser todo o universo, mas não o é. Da finitude da pulsão faz parte esta passividade, no sentido daquilo que a pulsão não com-pulsa.

Este elemento negativo, puramente como momento estrutural da pulsão finita, marca o caráter daquilo que Leibniz entende como matéria-prima. A des Bosses escreve (Gerh. II, 324): *Materia prima cuilibet Entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit. . .*

Com base nesta essencialmente originária passividade, tem a mônada a possibilidade interna do *nexus* com a *materia secunda,* com a massa, com o determinadamente resistente, no sentido da massa material e do peso (vide a correspondência com o matemático Bernoulli e com o jesuíta des Bosses, que foi professor de filosofia e teologia no colégio dos jesuítas em Hildesheim).

Este momento estrutural da passividade dá a Leibniz o fundamento para tornar metafisicamente compreensível o *nexus* da mônada como um corpo material *(materia secunda,* massa) e para mostrar positivamente por que a *extensio* não pode constituir, como ensinava Descartes, a essência da substância material. Mas isto não será agora objeto de análise, como não o serão também a restante elaboração da Monadologia e os princípios metafísicos que com a mesma se encontram em conexão.

A TESE DE KANT SOBRE O SER*

* O texto alemão utilizado é de 1963.

Nota do Tradutor

Há um equívoco do pensamento escolástico que já se tornou clássico. Clássica pode-se dizer também a inconsciência com que se passa sobre ele. Numa ânsia de revitalizar o pensamento da metafísica objetivista da tradição, busca-se o diálogo com a filosofia moderna. Num tal diálogo predomina a intenção de tirar o "aproveitável" da filosofia da subjetividade para o acervo intocável da filosofia perene. Quer-se utilizar, sobretudo, a dimensão crítica e transcendental do pensamento moderno para a renovação da ontoteologia. Esta renovação assume, no entanto, aspectos puramente formais. Eis, por exemplo, o problema dos argumentos da existência de Deus. Pensa-se apresentá-los com roupagens novas, interpretando-os a partir da problemática transcendental. O que se esquece, no caso, é que há um vínculo indissolúvel entre a ontologia tradicional e a teologia natural. Ora, com a filosofia moderna, sobretudo a partir de Kant, se questiona a ontologia tradicional; por isso, aplicar elementos do pensamento moderno para regenerar a teologia natural da tradição é, precisamente, destruí-la. Passa despercebido que, com o pensamento transcendental das filosofias modernas, se introduziu um novo conceito de ser, que torna profundamente problemático o conceito de ser da tradição e com isto a teologia natural, seu corolário lógico. Tentando refazer os argumentos da existência de Deus com o recurso à filosofia transcendental, não se deram conta, os defensores da filosofia objetivista tradicional, que se lhes modificou, nesta empresa, o próprio conceito de ser. E a partir deste novo conceito de ser não se pode elaborar um argumento da existência de Deus. Em conclusão deve-se dizer: Não é possível utilizar os elementos formais do pensamento moderno sem levar, necessariamente, a sério o conteúdo que neles foi amadurecendo. É impossível salvar o conteúdo da ontologia tradicional, procurando aplicar-lhe a forma da filosofia moderna.

É em Kant, na *Crítica da Razão Pura,* que o conceito de ser da filosofia moderna se mostra em seu aspecto decisivo. Isto acontece, justamente ali, onde o filósofo entra em discussão com a ontoteologia da tradição e fala da "impossibilidade de um argumento ontológico da existência de Deus". O novo conceito de ser torna impossível a demonstração da existência de Deus. Esta análise do conceito de ser e sua determinação como "posição" é, de um lado, reveladora do caminho que a filosofia moderna percorreu até Kant, e de outro, precursora da direção que tomaria depois dele.

No texto *A Tese de Kant Sobre o Ser,* Heidegger explora todos os momentos decisivos nos quais Kant desenvolve a sua teoria do ser. Kant o faz apenas episodicamente. Mas, à medida que as passagens esparsas se conjugam e são interpretadas por Heidegger, mostra-se que também o "destruidor" da metafísica constrói sua ontologia. E o faz dentro da intuição originária que conduz seu pensamento. Esta ontologia, que assim nasce no interior da revolução copernicana, se desenvolve como ontologia crítica. Negativa-

mente, como crítica da ontologia clássica objetivista ("ser não é um predicado real") e, positivamente, como ontologia transcendental emanada da crítica da razão pura ("ser é somente a posição"). A ontologia kantiana se articula contra a ontoteologia da tradição. Isto demonstra seu conceito de ser como pura posição.

Se Heidegger projeta nova luz sobre uma tese de Kant tão esquecida pelos que estudam sua obra, procura, no entanto, confirmar, na interpretação de Kant, sua própria tese sobre o ser e lembrar como esta foi esquecida, não apenas por seus contemporâneos, mas por toda a tradição metafísica ocidental. Também a tese de Kant sobre o ser serve para repetir a tese de Heidegger sobre o ser.

A Tese de Kant Sobre o Ser é, entretanto, um texto de atualidade por outra razão. Nela discute Heidegger os três significados de ser que, nos dias que correm, se tornaram tão importantes para a crítica da analítica da linguagem à ontologia. Heidegger destaca os dois sentidos de ser que Kant analisa, pela primeira vez na história da filosofia explicitamente, e já no texto intitulado: "O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus": o ser da existência e o ser da predicação. A existência é determinada como "posição absoluta" e o ser no sentido da predicação como "posição relativa". Heidegger, numa tentativa de completar Kant e pensar o que este esquecera, desenvolve a idéia, muito sua, do ser como identidade.

A analítica da linguagem explora os três sentidos do ser — ser da existência, ser da predicação e ser da identidade — com a intenção destruidora de mostrar que é impossível um conceito unitário de ser, e, portanto, impossível a ontologia, já que não se dispõe de um conceito universal de ser. É assim que se quer realizar o ideal enunciado no título de um ensaio de Carnap, de 1932: *Superação da Metafísica pela Análise Lógica da Linguagem.*

Destituída de preconceitos, a análise lógica da linguagem ontológica tradicional terá seus efeitos benéficos sobre os conceitos e os conteúdos da ontologia. Esta poderá renascer, com novos recursos, da crise a que a submete uma implacável crítica da analítica da linguagem. É por isso que nos parece que a crítica de Kant ao conceito de ser e a interpretação heideggeriana desta crítica abrem caminhos para um positivo diálogo com os analistas da linguagem. Estes, com instrumental mais rigoroso (mas com certos preconceitos de uma ontologia ingênua), continuam o caminho que Kant encetou e que Heidegger leva adiante. É o caminho que conduz à verdadeira crise da ontologia, não para vê-la morta, mas para adequá-la às conquistas do pensamento crítico e da análise lógica da linguagem.

Como já outros textos precursores de Heidegger, também *A Tese de Kant Sobre o Ser,* expondo a crítica kantiana à ontologia tradicional, junto com a crítica heideggeriana àquela crítica e à mesma ontologia tradicional, é um convite aos analistas da linguagem para que participem, com intenção construtiva, da revisão da linguagem daquela ontologia, da crítica de seus falsos problemas, enfim, da descoberta do lugar que, no pensamento atual, ainda ocupam os verdadeiros problemas metafísicos.

Somente preconceitos dogmáticos, no que se refere ao sentido das proposições, podem sustentar, nos arraiais da analítica da linguagem, a tese da falta de sentido das proposições metafísicas em geral. Uma acurada análise destas proposições levará a filosofia analítica a descobrir, já na própria linguagem metafísica, problemas metafísicos.

Um novo futuro acena para a teoria do ser, que leva a sério as questões centrais da metafísica ocidental, sem, no entanto, descurar o severo controle que deve exercer, sobre a linguagem da ontologia, o instrumental analítico.

ERNILDO STEIN

A Tese de Kant sobre o Ser

Pelo título pode-se ver que esta exposição enfocará um aspecto doutrinal da filosofia de Kant. Ela nos instruirá sobre uma filosofia do passado. Isto poderá ter sua utilidade; mas, sem dúvida, apenas no caso de ainda continuar desperto o sentido para o que nos vem pela tradição.

Precisamente isto acontece muito raramente e ainda menos ali onde está em jogo a tradição daquilo que, embora desde a Antiguidade e constantemente e em qualquer situação toque de perto a nós homens, contudo não recebe, de nossa parte, a atenção que propriamente merece.

Nós o designamos pela palavra "ser". O vocábulo designa aquilo que visamos quando dizemos "é" e "tem sido" e "está por vir". Tudo, tanto o que nos alcança como aquilo que alcançamos atravessa o "isto é" pronunciado ou impronunciado. Em parte alguma e jamais podemos fugir ao fato de que a situação é esta. O "é" nos permanece familiar em todas as suas derivações manifestas e ocultas. E, todavia, tão logo esta palavra "ser" fira nosso ouvido, juramos que com ela nada podemos representar, nem algo pensar.

Esta apressada constatação está provavelmente certa; ela justifica a irritação que provoca o discurso — para não dizer a tagarelice — em torno do "ser", irritação que cresce até se transformar o "ser" em algo ridículo. Se não se medita sobre o ser, se não nos encontramos num caminho que conduza o pensamento até lá, arvoramo-nos em instância que decide se a palavra "ser" fala ou não fala. São raros os que se escandalizam diante do fato de a ausência de pensamento estar sendo guindada a princípio.

Levados ao extremo de, aquilo que um dia foi a fonte de nossa existência historial, assorear-se no escárnio, parece aconselhável aprofundarmo-nos numa simples consideração.

Não se pode pensar nada com a palavra "ser". E o que dizer da conjetura de que é a tarefa dos pensadores lançar alguma luz sobre o que significa "ser"?

Caso um tal esclarecimento pareça bastante difícil, até para os pensadores, poderia ao menos continuar sua tarefa o seguinte: mostrar sempre de novo o ser como o que deve ser pensado, e mostrar isto de tal modo que o deve ser pensado permaneça enquanto tal no horizonte do homem.

Seguimos a conjetura aventada e pomo-nos à escuta de um pensador para ouvirmos o que nos tem a dizer sobre o ser. Pomo-nos à escuta de Kant.

Por que passamos a ouvir Kant para aprender algo sobre o ser? Fazemo-lo por duas razões. De um lado, Kant deu, na discussão do ser, um passo de grandes conseqüências. De outro, este passo de Kant resulta da fidelidade à tradição, isto quer, ao mesmo tempo, dizer, num confronto com ela, através do qual se mostrou numa nova luz. Ambas as

razões para uma referência à tese de Kant sobre o ser fornecem-nos um impulso para a reflexão.

Segundo a forma que tomou em sua obra principal, a *Crítica da Razão Pura* (1781), a tese de Kant sobre o ser se enuncia assim:

> "*Ser* evidentemente não é um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas" (A 598, B 626).

A tese de Kant sobre o ser parece-nos, em face do que hoje *é*, do que nos urge como ente e como possível não-ser, nos ameaça, abstrata, pobre e sem brilho. Pois, entrementes, também se exigiu da filosofia que ela não mais se reduza a interpretar o mundo e a vagar em abstratas especulações; mas que importa transformar praticamente o mundo. Entretanto, a transformação do mundo assim visada exige, antes, que o pensamento se transforme, assim como já se oculta uma modificação do pensamento atrás da aludida exigência. (Cf. Karl Marx, *Ideologia Alemã:* Teses Sobre Feuerbach ad Feuerbach, 11: "Os filósofos somente *interpretaram* de diversas maneiras o mundo; o que importaria é *transformá-lo".)*

De que maneira, entretanto, deve o pensamento transformar-se, se não se põe a caminho para o que deve ser pensado? Mas o fato de agora o ser se oferecer como o que deve ser pensado não é nem uma pressuposição qualquer, nem uma invenção arbitrária. É o veredicto de uma tradição que ainda hoje nos determina, e isto de maneira muito mais decisiva do que se quereria reconhecer.

A tese de Kant provoca somente então estranheza, parecendo abstrata e pobre, se desistimos de meditar sobre aquilo que Kant diz para sua elucidação e sobre o modo como o diz. Devemos seguir o caminho de sua elucidação da tese. Devemos representar-nos claramente o âmbito em que seu caminho se desdobra. Devemos refletir sobre o lugar a que pertence aquilo que Kant analisa sob o nome de "ser".

Se tentarmos tal coisa, mostrar-se-á algo estranho. Kant elucida sua tese apenas episodicamente, isto é, na forma de suplementos, notas, apêndices, apostos a suas obras principais. A tese não é estabelecida, como conviria a seu conteúdo e seu alcance, como a proposição básica de um sistema, e não é desenvolvida num sistema. O que parece uma lacuna possui, entretanto, a vantagem de permitir que nas diversas passagens episódicas se exprima cada vez uma originária reflexão de Kant, que jamais pretende ser a derradeira.

A este modo de Kant proceder deve se adaptar a exposição que segue. Orienta-a a intenção de mostrar como, através de todas as elucidações de Kant, isto é, através de sua postura filosófica fundamental, em qualquer parte de sua obra, se filtra o pensamento axial de sua tese; isto acontece, apesar de ela não formar o arcabouço propriamente construído da arquitetônica de sua obra. Por isso, o procedimento aqui seguido visa a contrapor de tal maneira os textos apropriados que estes se eliminem reciprocamente e que através disto chegue a manifestar-se aquilo que não pode ser expresso de maneira imediata.

Somente se pensarmos detidamente, desta maneira, a tese de Kant, chegaremos ao conhecimento de toda a dificuldade que a questão do ser oferece, mas experimentaremos também o caráter decisivo e a problematicidade da questão do ser. Então a reflexão descobrirá se, e em que medida, o pensamento atual está habilitado a tentar uma discussão com a tese de Kant, isto quer dizer, a perguntar em que se fundamenta a tese de Kant

sobre o ser, em que sentido permite uma fundamentação, de que maneira pode ser elucidada. As tarefas do pensamento, assim definidas, ultrapassam as possibilidades de uma primeira tentativa para expor, e ultrapassam também as capacidades do pensamento que ainda hoje é corrente. Tanto mais urgente permanece, então, uma reflexão que se põe à escuta da tradição, que não seja arrastada pelo passado, mas que medite o presente. Repitamos a tese de Kant:

> "*Ser* não é, evidentemente, um predicado real, quer dizer, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas".

A tese de Kant contém dois enunciados. O primeiro é um enunciado negativo que nega ao ser o caráter de um predicado real; contudo, de modo algum o caráter de predicado em geral. De acordo com isto, o enunciado afirmativo que segue caracteriza o ser como "somente a posição".

Mesmo agora, que o conteúdo da tese foi repartido em dois enunciados, dificilmente afastamos de nós a opinião de que nada se pode pensar a respeito da palavra "ser". Entretanto, a aporia que reinava diminui e a tese de Kant se torna mais familiar se, antes de avançarmos com nosso exame, prestarmos atenção ao lugar onde, no seio da construção e do movimento da *Crítica da Razão Pura,* Kant enuncia a tese.

Lembremos de passagem um evento irrecusável: o pensamento ocidental-europeu é conduzido pela questão "Que é o ente?" É fazendo esta pergunta que ele questiona o ser. Na história deste pensamento Kant realiza, e precisamente pela *Crítica da Razão Pura,* uma reviravolta decisiva. Tendo presente esta perspectiva, esperamos que Kant desencadeie a idéia diretriz de sua obra principal, lançando a questão do ser e elaborando sua tese. Este, no entanto, não é o caso. Em vez disso, deparamos com a tese em questão apenas no último terço da *Crítica da Razão Pura* e, precisamente, na seção que se intitula: "Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus" (A 592, B 620).

Se, entretanto, voltamos mais uma vez à história do pensamento ocidental-europeu, constatamos: enquanto pergunta pelo ser do ente, a questão do ser possui duas formas. Ela pergunta primeiro: Que é o ente em geral enquanto ente? As considerações no domínio desta questão se perfilam, no decorrer da história da filosofia, sob o título: ontologia. Mas a pergunta: "Que é o ente?" questiona, ao mesmo tempo: Qual é o ente no sentido do ente supremo e como é ele? É a questão relativa ao divino e a Deus. O domínio desta questão se chama teologia. O elemento biforme da questão do ser do ente pode ser reunido sob a expressão: onto-teo-logia. A questão ambivalente: Que é o ente? se enuncia, de um lado, assim: Que é (em geral) o ente? E de outro lado: Que (qual) é o (absolutamente) ente?

O caráter ambivalente da questão do ente deve, sem dúvida, residir no modo como o ser do ente se mostra. Ser se mostra com o caráter daquilo que designamos fundamento. O ente em geral é o fundamento no sentido de chão, no qual se movimenta toda ulterior consideração do ente. O ente enquanto ente supremo é o fundamento no sentido de que faz originar-se no ser a todo ente.

O fato de o ser ser determinado como fundamento é considerado até agora como a coisa mais natural; é, contudo, o mais problemático. Não é possível examinar aqui até onde se estende a determinação do ser como fundamento, sobre que repousa a essência do fundamento. Entretanto, mesmo a uma reflexão aparentemente exterior já se impõe a conjetura de que, na determinação kantiana do ser como posição, se esconde um paren-

tesco com o que nós chamamos fundamento. *Positio, ponere,* quer dizer: pôr, colocar, dispor, estar disposto, estar *pro*-posto, estar posto como fundamento.

No transcurso da história do questionamento ontoteológico impõe-se a tarefa de mostrar não apenas o que é o ente supremo, mas de demonstrar que este mais ente de todos os entes *é,* que Deus existe. As palavras existência, ser-aí, atualidade, designam um modo do ser.

No ano de 1763, quase dois anos antes do aparecimento da *Crítica da Razão Pura,* Kant publicou um trabalho sob o título "O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus". A "primeira consideração" deste trabalho trata dos conceitos de "existência em geral" e de "ser em geral". Encontramos já aqui a tese kantiana sobre o ser e também já sob a dupla forma do enunciado negativo e afirmativo. A formulação dos dois enunciados concorda, de certa maneira, com aquela da *Crítica da Razão Pura.* O enunciado negativo no escrito pré-crítico se formula: "A existência não é absolutamente um predicado ou uma determinação de qualquer objeto que seja". O enunciado afirmativo diz: "O conceito de posição é perfeitamente simples e uma e mesma coisa com o ser em geral".

Até aqui, e primeiramente, tratava-se de indicar que Kant exprime sua tese no contexto das questões da teologia filosófica. Esta domina a totalidade da questão do ser do ente, quer dizer, a metafísica em seu conteúdo nuclear. Disto nasce a evidência de que a tese sobre o ser não é um aspecto doutrinal acessório e abstrato, como a formulação, à primeira vista, facilmente nos poderia fazer crer.

Na *Crítica da Razão Pura,* o enunciado negativo e restritivo é introduzido por "evidentemente". Portanto, aquilo que aqui se enuncia deve, ao mesmo tempo, ser claro para cada um: Ser — "evidentemente" não é um predicado real. Para nós, homens de hoje, esta proposição não é, de maneira alguma, imediatamente inteligível. Ser — isto significa evidentemente realidade. Como pode o ser não ter, então, o valor de um predicado real? É que para Kant a palavra "real" guarda ainda sua significação original. Ele indica aquilo que pertence a uma *res,* a uma coisa, ao conteúdo positivo de uma coisa. Um predicado real, uma determinação que pertence à coisa, é, por exemplo, o predicado "pesada" relacionado com a pedra, pouco importando se a pedra existe efetivamente ou não. Assim, na tese kantiana, "real" não significa aquilo que hoje entendemos quando falamos de política realista, que leva em conta os fatos, do que existe efetivamente. Realidade não significa para Kant o que existe efetivamente, mas aquilo que pertence à coisa. Um predicado real é o que faz parte do conteúdo positivo de uma coisa e que lhe pode ser atribuído. O conteúdo objetivo de uma coisa nós no-lo representamos em seu conceito. Podemos representar-nos o que designam as palavras "uma pedra" sem que isto, que é representado, tenha que existir como uma pedra que jaz precisamente à nossa frente. Existência, ser-aí, isto é, diz a tese de Kant, "evidentemente não é um predicado real". A evidência deste enunciado negativo se impõe tão logo pensamos a palavra "real" no sentido de Kant. Ser não é nada real.

Entretanto, como é isto possível? Pois dizemos de uma pedra que jaz aqui na nossa frente: ela, esta pedra aqui, existe. Esta pedra *é.* De acordo com isto, o "é", isto quer dizer, o ser como predicado, se mostra também em sua evidência, no enunciado que fazemos desta pedra, enquanto sujeito da proposição. Kant também não nega, na *Crítica da Razão Pura,* que a existência enunciada de uma pedra que jaz, aqui, na nossa frente seja um predicado. O "é", porém, não é um predicado *"real".* De que é, então, predicado o "é"? Evidentemente da pedra que jaz aqui. E o que diz este "é" na proposição "a pedra aqui é"? Ela nada diz daquilo *que* a pedra é enquanto pedra; diz, todavia, *que* aqui aqui-

lo que pertence à pedra existe, é. Que significa, então, ser? Kant responde com o enunciado afirmativo de sua tese: Ser "é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas".

Os termos deste enunciado conduzem facilmente à opinião de que ser enquanto "somente posição de uma coisa" concerne à coisa, no sentido de coisa em si e para si. Este sentido a tese, na medida em que é expressa na *Crítica da Razão Pura,* não pode ter. Coisa designa aqui algo assim como: algo, que Kant também substitui por: objeto. Kant também não diz que a posição se refere à coisa com todas as suas determinações reais; Kant diz, pelo contrário: somente a posição da coisa ou de certas determinações em si mesmas. Deixamos, por ora, aberta a questão de como deve ser explicada a expressão "ou de certas determinações".

A fórmula "em si mesmas" não significa: alguma coisa "em si", alguma coisa que existe sem relação com uma consciência. O "em si mesmas" deve ser compreendido como a determinação oposta àquilo que é representado enquanto isto ou aquilo com relação à outra coisa. Este sentido de "em si mesmas" já se exprime pelo fato de Kant dizer: Ser "é somente a posição". Este "somente" parece, à primeira vista, soar como uma restrição, como se a posição fosse alguma coisa inferior em contraposição com a realidade, isto é, o conteúdo objetivo de uma coisa. O "somente" indica, entretanto, que o ser não se deixa explicar a partir daquilo *que* um ente é, em cada situação concreta, isto para Kant quer dizer a partir do conceito. O "somente" não restringe, mas remete o ser a uma dimensão que é a única a partir da qual ele pode ser caracterizado em sua pureza. "Somente" designa aqui: puramente. "Ser" e "é" pertencem, com todas as suas significações e modalidades, a uma dimensão própria. Nada são do que tenha caráter de coisa, quer dizer, para Kant: nada objetivo.

É preciso, por conseguinte, para pensar "ser" e "é", um outro olhar, um olhar que não se deixe guiar pela pura consideração das coisas e do contar com elas. Podemos explorar e examinar, sob todos os ângulos, uma pedra que se encontra na nossa frente e que obviamente "é", jamais nela descobriremos o "é". E, todavia, esta pedra *é.*

De onde recebe "ser" o sentido de "somente posição"? A partir de que e como se define o sentido da expressão "pura posição"? Não permanece a explicação de ser como posição estranha, arbitrária até, de qualquer maneira plurívoca e, por isso, imprecisa?

Kant mesmo traduz, é verdade, "posição" por *Setzung.* Mas isto não ajuda para se avançar muito. Pois nossa palavra alemã *Setzung* é dotada da mesma plurivocidade que a latina *positio.* Esta pode significar: 1) Pôr, colocar, dispor enquanto ação. 2) O que foi posto, o tema. 3) O caráter de ser posto, a situação, a constituição. Mas podemos compreender posição e *Setzung* de tal modo que univocamente se entenda: o pôr de algo que é posto enquanto tal em seu caráter de ser posto.

Em cada caso, a caracterização de ser como posição manifesta uma plurivocidade que não é acidental e que não nos é desconhecida. Pois ela tem seu papel importante no âmbito daquele pôr e colocar que conhecemos como representar. O vocabulário técnico da filosofia dispõe para isto de dois termos específicos: representar é *percipere, perceptio,* tomar algo a si, compreender; e: *repraesentare,* opor-se algo, presentear-se algo. No ato de representação representamo-nos algo de tal modo que se oponha a nós enquanto assim colocado (posto), enquanto objeto. Ser como posição indica a qualidade de ser posto de alguma coisa na representação que põe. Conforme o que e o modo como se põe a posição, a *Setzung,* o ser, possui um outro sentido. É por isso que Kant, depois de estabelecer sua tese sobre o ser, prossegue no texto da *Crítica da Razão Pura:*

"No uso lógico, ele é [a saber, o ser enquanto "somente a posição"] simplesmente a cópula de um juízo. A proposição: *Deus é todo-poderoso* contém dois conceitos que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha *é* não é, ainda por cima, um predicado, mas somente aquilo que põe o predicado [acusativo] *em relação* com o sujeito".

Na "argumentação", a relação entre sujeito da proposição e predicado, posta pelo "é" da cópula, chama-se *respectus logicus*. O fato de Kant falar de "uso lógico" do ser permite supor que existe ainda um outro uso do ser. Nesta passagem aprendemos, ao mesmo tempo, já algo essencial sobre o ser. Ele é "usado" no sentido de: utilizado. O uso é realizado pelo entendimento, pelo pensamento.

Que outro uso do "ser" e do "é" existe, ainda, além do uso "lógico"? Na proposição "Deus é" não se acrescenta ao sujeito predicado algum objetivo ou real. É, muito antes, o próprio sujeito Deus, com todos os seus predicados, que é posto "em si mesmo". O "é" quer dizer agora: Deus existe, Deus está aí. "Ser-aí", "existência", designam, sem dúvida, ser, porém "ser" e "é" não no sentido da posição da relação entre sujeito da proposição e predicado. A posição do "é" na proposição "Deus é" ultrapassa o conceito Deus e acrescenta ao conceito a coisa mesma, o objeto Deus enquanto existente. Ser é aqui usado, à diferença de seu uso lógico, sob o ponto de vista do objeto ôntico em si mesmo. Poderíamos, por isso, falar do uso ôntico, ou melhor, objetivo do ser. No texto pré-crítico, Kant escreve:

"Se não se considera somente esta relação [a saber, entre sujeito da proposição e predicado], mas a coisa posta nela e para si, então, neste caso, este ser equivale a ser-aí".
E o título da seção em questão começa:
"O ser-aí é a posição absoluta de uma coisa".

Numa nota não datada (WW, Edição da Academia XVIII, número 6276), Kant resume brevemente o que até aqui foi exposto:

"Com o predicado do ser-aí, nada acrescento à coisa, mas acrescento a coisa mesma ao conceito. Numa proposição relativa à existência, não ultrapasso, portanto, o conceito em direção a um predicado diferente daquele pensado no conceito, mas em direção à coisa mesma, precisamente com os mesmos predicados, nem mais nem menos. O pensamento apenas acrescenta, à posição relativa, ainda a posição absoluta".

Ora bem, a questão de saber se e como e em que limites a proposição "Deus é" como posição absoluta é possível torna-se e permanece para Kant o aguilhão secreto que impulsiona todo o pensamento da *Crítica da Razão Pura* e anima as principais obras que seguem. O fato de se falar do ser como posição absoluta, à diferença da posição relativa enquanto posição lógica, faz crer, é verdade, que nenhuma relação é posta na posição absoluta. Mas quando, no caso da posição absoluta, se trata do uso objetivo do ser, no sentido de existência e de ser-aí, então torna-se não somente claro para a reflexão crítica, mas a ela se impõe a evidência de que, também aqui, é posta uma relação e que, por conseguinte, o "é" recebe o caráter de um predicado, ainda que não o de um predicado real.

No uso lógico do ser (a e b) trata-se da posição da relação entre o sujeito da propo-

sição e o predicado. No uso ôntico do ser — a pedra é ("existe") —, trata-se da posição da relação entre o eu-sujeito e o objeto, isto, todavia, de tal maneira que a relação sujeito-predicado se intercala, por assim dizer, atravessada entre a relação sujeito-objeto. Isto implica: o "é" da cópula possui, no enunciado de um conhecimento objetivo, um sentido diferente e mais rico que o sentido puramente lógico. Entretanto, mostrar-se-á que Kant chega a esta convicção somente após longa reflexão, formulando-a mesmo apenas na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Seis anos após a primeira edição foi ele capaz de dizer qual é a situação do "é", isto é, do ser. Apenas a *Crítica da Razão Pura* traz plenitude e determinidade à explicação do ser como posição.

Se alguém tivesse perguntado a Kant, na época da redação do seu texto pré-crítico, sobre o "argumento", procurando saber qual a determinação mais precisa do que entendia por "existência", no sentido de posição absoluta, o filósofo teria remetido para seu trabalho, onde se pode ler:

> "Tão simples é este conceito [de ser-aí e existência], que nada se pode dizer para explicitá-lo".

Kant acrescenta mesmo uma nota fundamental, que nos dá uma idéia de sua posição filosófica, antes da época da aparição da *Crítica da Razão Pura:*

> "Se nos convencemos que o conjunto de nosso conhecimento desemboca, contudo, afinal, em conceitos irredutíveis, compreendemos também que existirão alguns que são praticamente irredutíveis, isto é, conceitos nos quais os caracteres são apenas um pouco mais claros e simples que a coisa mesma. É isto que acontece no caso de nossa elucidação da existência. Reconheço de boa vontade que, através desta elucidação, o conceito do elucidado se clarifica apenas num grau muito pequeno. Mas a natureza do objeto, em sua relação com a capacidade de nosso entendimento, não permite um grau maior de clareza".

A "natureza do objeto", quer dizer aqui a essência do ser, não permite um grau maior de clarificação. Entretanto, para Kant, uma coisa, desde o início, é certa: ele pensa existência e ser "na relação com as capacidades de nosso entendimento". Também na *Crítica da Razão Pura* ser é determinado ainda e novamente como posição. É verdade que a reflexão crítica não atinge "um grau mais elevado de clarificação", mas isto pela maneira pré-crítica de explicitar e de decompor conceitos. Mas a *Crítica* alcança outro gênero de explicação de ser e de seus diferentes modos, os quais conhecemos sob os nomes de ser-possível, ser-atual, ser-necessário.

Que aconteceu? Que deverá ter acontecido com a *Crítica da Razão Pura,* se a reflexão sobre o ser havia sido inaugurada como uma reflexão sobre "a relação" do ser "com as capacidades de nosso entendimento"? Kant mesmo dá-nos a resposta na *Crítica da Razão Pura,* constatando:

> "Possibilidade, existência e necessidade, ninguém ainda pôde defini-las de outra maneira que através de evidente tautologia, isto quando se quer extrair sua definição unicamente do puro entendimento" (A 244, B 302).

Mas exatamente tal elucidação é tentada por Kant mesmo ainda em sua fase pré-crítica. Entrementes convenceu-se que a relação do ser e dos modos de ser unicamente

com "as capacidades de nosso entendimento" não garante horizonte suficiente, a partir do qual se possam explicitar o ser e os modos de ser, o que agora quer dizer "justificar".

O que falta? Sob que ponto de vista deve nosso pensamento ver simultaneamente o ser com as suas modalidades, para que possa alcançar uma suficiente determinação de sua essência? Numa nota adicional, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B 302), Kant diz:

> Possibilidade, existência e necessidade "não se deixam *justificar* por nada [isto é, demonstrar e fundamentar em seu sentido]. . . se se abstrai de toda intuição sensível (a única que possuímos)".

Sem essa intuição falta aos conceitos de ser a relação com um objeto, e somente esta relação pode conferir-lhes aquilo que Kant chama "significação". É verdade que "ser" designa "posição", caráter de ser posto no ato de pôr que é realizado pelo pensamento como operação do entendimento. Mas esta posição somente é capaz de pôr algo como objeto, quer dizer, como o-posto, e desta maneira fazê-lo surgir em seu estado de *ob*-stante, se à posição é *dado,* através da intuição sensível, isto é, através da afecção dos sentidos, algo que possa ser posto. Somente a posição como posição de uma afecção permite-nos compreender o que significa, para Kant, ser do ente.

Entretanto, através da afecção por nossos sentidos é-nos dada uma multiplicidade de representações. Para que o dado "confuso", a torrente desta multiplicidade, chegue a se *estabilizar* e mostrar se possa um ob-*stante,* o múltiplo deve ser ordenado, quer dizer, ligado. Esta ligação, todavia, jamais pode originar-se dos sentidos. Segundo Kant, todo o ligar se origina daquela faculdade de representação que se chama entendimento. Sua característica fundamental é o ato de pôr enquanto síntese. A posição tem o caráter da proposição, isto é, do juízo, através do qual algo é pro-posto enquanto algo, pelo qual um predicado é atribuído a um sujeito pelo "é". Mas, na medida em que a posição como proposição se refere necessariamente ao dado na afecção, para que um objeto possa ser conhecido por nós, o "é" como cópula adquire, a partir disto, um sentido novo. Somente na segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (§ 19, B 140 ss.) Kant determina este sentido novo. Escreve no início do § 19:

> "Nunca pude contentar-me com a explicação que os lógicos dão de um juízo em geral: dizem que é a representação de uma relação entre dois conceitos".

No que se refere a esta explicação, Kant descobre "que aqui permanece indeterminado aquilo em que consiste esta *relação".* Kant experimenta, na explicação lógica do juízo, a ausência daquilo em que se fundamenta a posição do predicado e sua relação com o sujeito. O sujeito gramatical da proposição somente pode exercer o ato de fundar enquanto objeto para o eu-sujeito que conhece. É por isso que Kant prossegue, abrindo um novo parágrafo no texto:

> "Mas, se examino mais exatamente a relação que existe entre conhecimentos dadcs em cada juízo e se os distingo, enquanto pertencem ao entendimento, da relação que se estabelece pelas leis da imaginação reprodutiva (a qual [relação] tem apenas validade subjetiva), então descubro que um juízo não é outra coisa que a maneira de levar conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção. O papel que representa a palavrinha relacional *é,* nestes juí-

zos, é distinguir a unidade objetiva das representações dadas, de sua unidade subjetiva".

Na tentativa de pensar estas proposições de maneira adequada, devemos, antes de tudo, prestar atenção ao fato de que agora o "é" da cópula não é apenas determinado de maneira diferente, mas que com isto se revela a relação do "é" com a unidade da ligação (reunião).

O co-pertencer-se de ser e unidade, de *eón* e *hén,* já se mostra ao pensamento no grande começo da filosofia ocidental. Quando nos citam, hoje em dia, simplesmente as duas expressões "ser" e "unidade", praticamente não somos capazes de dar uma resposta adequada sobre o co-pertencer-se de ambos ou de ver o fundamento deste co-pertencer-se; pois não pensamos nem "unidade" e unir a partir da essência unificante-desvelante do *logos,* nem "ser" como presentar que se desvela, nem mesmo pensamos o co-pertencer-se de ambos que já os gregos deixaram impensado.

Antes de examinar como, no pensamento de Kant, se expõe o co-pertencer-se de ser e unidade, e como, através disto, a tese de Kant sobre o ser revela um conteúdo mais rico e somente então fundamentado, lembramos o exemplo aduzido por Kant, que clarifica o sentido objetivo do "é" como cópula. Ei-lo:

> "Se considero a sucessão das representações unicamente como um processo subjetivo, conforme as leis da associação, então somente poderia dizer: Quando carrego um corpo sinto uma impressão de peso; mas *não:* ele, o corpo, é pesado; isto quer dizer que estas duas representações estão ligadas no objeto, quer dizer, não dependem do estado do sujeito, e não é simplesmente na percepção (repita-se esta quantas vezes necessário for) que estão unidas".

Segundo a interpretação kantiana do "é", exprime-se nele uma ligação do sujeito da proposição com o predicado, no objeto. Cada ligação traz consigo uma unidade para onde ela conduz o dado múltiplo e na qual ela o liga. Se, entretanto, a unidade não pode originar-se da própria ligação, porque, desde o início, esta depende daquela, de onde vem, então, a unidade? Conforme Kant, é preciso "procurá-la mais acima", além da posição unificante operada pelo entendimento. Ela é o *hén* (unidade unificante) que dá origem a todo *syn* (com-) de qualquer *thésis* (posição). Kant a designa, por isso, "a unidade originária sintética". Ela já está sempre presente *(adest)* em toda representação, na percepção. Ela é a unidade da síntese originária da apercepção. Pelo fato de possibilitar o ser do ente — falando kantianamente — a objetividade do objeto, ela se situa mais alto, para além do objeto. E, pelo fato de possibilitar o objeto enquanto tal, ela se designa "apercepção transcendental". Dela diz Kant, ao final do § 15 (B 131 [1]), que ela:

> "contém o princípio mesmo da unidade de diversos conceitos nos juízos e, portanto, [o fundamento] da possibilidade do entendimento até em seu uso lógico".

Enquanto Kant, em seu trabalho pré-crítico, se satisfaz ainda em dizer que ser e existência, em sua relação com as capacidades do entendimento, não podem ser explicadas mais amplamente, chegou, pela *Crítica da Razão Pura,* não apenas a clarificar mais especialmente os poderes do entendimento, mas, ainda, a explicar a própria possibilidade do entendimento a partir de seu fundamento. Neste retorno ao lugar da possibilidade do

entendimento, neste passo decisivo da reflexão pré-crítica para dentro do questionamento crítico, *uma coisa, entretanto, é mantida.* É o fio condutor ao qual Kant permanece fiel na colocação e elucidação de sua tese sobre o ser: a saber, que o ser e suas modalidades devem deixar-se determinar a partir de sua relação com o entendimento.

Sem dúvida, a determinação crítica mais originária do entendimento oferece agora garantia para uma nova e mais rica elucidação do ser. Pois as modalidades, os modos do "ser-aí" e sua determinação entram agora propriamente no horizonte do pensamento kantiano. Kant mesmo vive na certeza de ter atingido o lugar a partir do qual a determinação do ser do ente pode ser desencadeada. Isto é novamente comprovado por uma nota, que somente aparece no texto da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (§ 16, B 134, nota):

> "Desta maneira, a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto ao qual se deve prender todo uso do entendimento, até a lógica toda, e após ela a filosofia transcendental; sim, pode-se dizer que este poder [a aludida apercepção] é o próprio entendimento".

Apercepção significa: 1) de antemão presente em toda representação enquanto elemento unificador; 2) em tal ato prévio doador de unidade, simultaneamente não podendo prescindir da afecção. Esta apercepção, assim compreendida, é "o ponto mais elevado, ao qual. . . deve estar presa. . . toda a lógica". Kant não diz: à qual se deve prender. Pois, assim, toda lógica somente seria suspensa posteriormente a algo que primeiro subsistiria sem esta "lógica". A apercepção transcendental é muito antes o "ponto mais elevado ao qual" a lógica, em sua totalidade, já está presa e suspensa enquanto tal; este ponto mais elevado ela realiza na medida em que toda sua essência depende da apercepção transcendental; é por isso que ela deve ser pensada a partir desta origem e somente desta maneira.

E o que significa este "após ela" no texto? Não quer dizer que toda lógica tem em si mesma prioridade sobre a filosofia transcendental, mas quer dizer: somente e apenas quando toda a lógica está inserida no lugar da apercepção transcendental, pode atuar no interior da ontologia crítica, vinculada com o dado da intuição sensível, e atuar como fio condutor da determinação dos conceitos (categorias) e dos princípios do ser do ente. A situação é esta porque o "primeiro conhecimento puro do entendimento" (quer dizer, a adequada caracterização do ser do ente) é "o princípio da unidade originária *sintética* da apercepção" (§ 17, B 137). De acordo com isto, este princípio é um princípio de unificação, e a "unidade" não é uma simples justaposição, mas é elemento que unifica e reúne, *lógos* no sentido primordial, ainda que transferido e mudado para o eu-sujeito. Este *lógos* tem em seu poder "a lógica inteira".

Kant dá o nome de filosofia transcendental à ontologia transformada em conseqüência da crítica da razão pura, e que reflete sobre o ser do ente enquanto objetividade do objeto da experiência. Ela se fundamenta na lógica. Esta lógica, porém, não é mais a lógica formal, mas a lógica determinada a partir da unidade originária sintética da apercepção transcendental. É numa tal lógica que se fundamenta a ontologia. Isto confirma o que já dissemos: ser e existência se determinam a partir da relação com o uso do entendimento.

A expressão-chave para a interpretação do ser do ente também diz ainda agora: *Ser e Pensar*. Mas o uso legítimo do entendimento repousa sobre o fato de o pensamento enquanto representação, que põe e julga, continuar sendo determinado como posição e

proposição, a partir da percepção transcendental e permanecer vinculado com a afecção pelos sentidos. O pensamento está mergulhado na subjetividade afetada pela sensibilidade, quer dizer, mergulhado na subjetividade finita do homem. "Eu penso" significa: eu ligo uma multiplicidade de representações dadas, a partir da vista prévia da unidade da apercepção, que se articula na multiplicidade dos conceitos puros do entendimento, isto é, das categorias.

A par com o desenvolvimento crítico da essência do entendimento caminha a limitação de seu uso, limitação que o restringe à determinação daquilo que é dado através da intuição sensível e das puras formas. De maneira inversa, a restrição do uso do entendimento à experiência abre, ao mesmo tempo, o caminho para uma determinação mais originária da essência do próprio entendimento. O que foi posto na posição é o posto de um dado, que por sua vez, através do pôr e do colocar, se transforma, para este ato, em o-posto, ob-stante, jogado-ao-encontro, objeto. O que tem caráter de ser posto (posição), quer dizer, o ser, se transforma em objetividade. Mesmo quando Kant, na *Crítica da Razão Pura,* ainda fala de coisa, como, por exemplo, na enunciação afirmativa de sua tese sobre o ser, a "coisa" sempre significa: ob-stante, ob-jeto, no sentido mais amplo de algo que é representado, do X. Em conformidade com isto, diz Kant, no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (B XXVII), que a crítica

> "nos ensina a tomar o objeto em *dois sentidos,* a saber, como fenômeno, ou como coisa em si mesma".

A crítica distingue (A 235, B 294) "todos os objetos em geral em fenômenos e em númenos". Estes últimos são distinguidos em númenos em sentido negativo e em sentido positivo. O que é representado no entendimento puro em geral não vinculado com a sensibilidade, mas que não é conhecido, nem pode sê-lo, é considerado como o X, que somente é pensado como aquilo que está na base do objeto fenomenal. O númeno no sentido positivo, isto é, o objeto não sensível visado em si mesmo, por exemplo Deus, permanece fechado para nosso conhecimento teorético, porque não dispomos de nenhuma intuição não sensível para a qual este objeto possa estar imediatamente presente em si mesmo.

No desenvolvimento da *Crítica* não é abandonada nem a determinação do ser como posição, nem, muito menos, em geral o conceito de ser. É por isso que se pode dizer que é um erro do neokantismo, cujas conseqüências ainda hoje se fazem sentir, pensar que, pela filosofia de Kant, foi, como se diz, "liquidado" o conceito de ser. O sentido de ser (presença constante) que impera desde a Antiguidade não apenas é mantido na explicação crítica que Kant dá do ser como objetividade do objeto da experiência; ao contrário, através da determinação "objetividade", ele se manifesta em uma forma excepcional, enquanto é justamente encoberto, e deformado até, através da explicação do ser como substancialidade da substância, explicação imperante na história da filosofia. Kant, entretanto, determina o "substancial" sempre no sentido da explicação crítica do ser como objetividade: O elemento substancial não significa outra coisa

> "que o conceito de objeto em geral, o qual subsiste na medida em que nele se pensa somente o sujeito transcendental, sem quaisquer predicados" (A 414, B 441).

Permita-se-nos afirmar aqui que procedemos muito bem, ao compreender as palavras "ob-stante" e "ob-jeto", na linguagem de Kant, literalmente, na medida em que

nelas se recorda a relação com o eu-sujeito pensante, relação da qual o ser como posição recebe seu sentido.

Enquanto a essência da posição se determina a partir da apercepção transcendental vinculada com a afecção sensível, como proposição objetiva, como expressão objetiva de um juízo, é necessário também que o "ponto mais elevado" do pensamento, isto é, a possibilidade mesma do entendimento, se revele como o fundamento de todas as proposições possíveis e, por conseguinte, como *o princípio fundamental.* Assim se enuncia o título do parágrafo 17 (B 136):

> "O princípio da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento".

Conseqüentemente, a explicação sistemática do ser do ente, isto é, da objetividade do objeto da experiência, somente pode realizar-se conforme princípios. Nesta situação reside a razão por que, através de Hegel, no caminho aberto por Fichte e Schelling, "a ciência da lógica" se transforma em dialética, num movimento de princípios que circula em si mesmo, sendo ele mesmo a absolutidade do ser. Kant introduz a "representação sistemática de todos os princípios sintéticos" do entendimento puro com a seguinte proposição (A 158/59, B 197/98):

> "O fato de em geral se encontrarem princípios em alguma parte é devido, unicamente, ao entendimento puro; pois ele não é somente o poder das regras em referência ao que acontece, mas ele próprio é a fonte dos princípios e é ele que obriga tudo que somente se pode apresentar a nós como objeto a se submeter às regras, porque, sem estas regras, os fenômenos não forneceriam jamais o conhecimento de um objeto que lhes corresponde".

Os princípios que "explicam" verdadeiramente as modalidades do ser se chamam, segundo Kant, "os postulados do pensamento empírico em geral". Kant observa expressamente, no que concerne às "denominações" dos quatro grupos da "tábua dos princípios" (a saber, "*axiomas* da intuição", "*antecipações* da percepção", "*analogias* da experiência", "*postulados* do pensamento empírico em geral"), que ele "os escolheu com cuidado para que se notem bem as diferenças que há entre a evidência e o exercício destes princípios" (A 161, B 200). Devemos restringir-nos agora à caracterização do quarto grupo, "os postulados", e o fazemos com a única intenção de mostrar como nestes princípios se manifesta a idéia diretriz do ser como posição.

Deixando para trás a elucidação da expressão "postulados", lembramos, entretanto, que esta expressão se encontra, novamente, no ponto mais elevado da metafísica propriamente dita de Kant, onde se trata dos postulados da razão prática.

Postulados são exigências. Quem ou o que exige e para que se exige? Enquanto "postulados do pensamento empírico em geral", eles são exigidos por este próprio pensamento, a partir de sua fonte, a partir da essência do entendimento, e isto para tornar possível a posição do que dá a percepção sensível, por conseguinte, para tornar possível a ligação da existência, isto é, da atualidade da multiplicidade dos fenômenos. O atual é sempre o atual dum possível, e o fato de ser atual aponta, em última análise, para um necessário. "Os postulados do pensamento empírico em geral" são princípios pelos quais se esclarece ser-possível, ser-atual, ser-necessário, na medida em que se determina, através disso, a existência do objeto da experiência:

O primeiro postulado se enuncia:
"O que concorda com as condições formais da experiência (conforme a intuição e os conceitos) *é possível*".
O segundo postulado se enuncia:
"O que está em conexão com as condições materiais da experiência (da sensação) *é atual*".
O terceiro postulado se enuncia:
"Aquilo cuja conexão com o atual é determinado segundo as condições gerais da experiência é (existe) *necessário*".

Não teremos a pretensão de querer compreender, na primeira investida, o conteúdo destes princípios em toda transparência. Já estamos, entretanto, preparados para uma primeira compreensão, e isto porque Kant declara, no enunciado negativo de sua tese sobre o ser: "*Ser* não é evidentemente um predicado real". Isto implica: ser e, por conseguinte, também os modos de ser — ser-possível, ser-atual, ser-necessário — não exprimem *o que* é o objeto, mas o *como* da relação do objeto com o sujeito. Tomando em consideração o como, chamam-se, os já citados conceitos de ser, "modalidades". Com efeito, Kant mesmo começa sua elucidação dos postulados com a seguinte proposição:

> "As categorias da modalidade contêm de particular isto que em nada aumentam, como determinações do objeto, o conceito [a saber, o conceito de sujeito da proposição] ao qual são juntadas como predicados; elas exprimem apenas a relação com o poder do conhecimento" (A 219, B 266).

Observemos novamente: Kant explica aqui ser a existência não mais a partir da relação com o poder do *entendimento*, mas a partir da relação com o poder do *conhecimento;* isto, sem dúvida, quer dizer relação com o entendimento, com a faculdade do juízo, entretanto, de tal maneira que esta recebe sua determinação através da relação com a experiência (sensação). Sem dúvida, ser continua sendo posição, mas permanece inserido na relação com a afecção. Nos predicados do ser-possível, ser-atual, ser-necessário reside uma "determinação do objeto", contudo, uma "certa" determinação, na medida em que algo é afirmado do objeto em si mesmo, dele enquanto objeto, a saber, sob o ponto de vista de sua objetividade, sob o ponto de vista de sua própria existência, não, entretanto, sob o ponto de vista de sua realidade, isto é, de sua coisidade. Para a interpretação crítica e transcendental do ser do ente, não é mais válida a tese pré-crítica que diz que o ser não é "absolutamente um predicado". Ser, enquanto ser-possível, ser-atual, *ser-necessário*, não é certamente um predicado real (ôntico), mas um predicado transcendental (ontológico).

Somente agora compreendemos a expressão, à primeira vista estranha, que Kant usa na enunciação afirmativa de sua tese, no texto da *Crítica da Razão Pura* sobre o ser: "*Ser*. . . é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas". "Coisa" significa agora, segundo a linguagem da *Crítica,* objeto. As "certas" determinações do objeto, enquanto objeto do conhecimento, são as não-reais, as modalidades do ser. Enquanto tais, elas são posições. Até que ponto isto é exato deve poder ser mostrado a partir do conteúdo dos três postulados do pensamento empírico em geral.

Atentamos agora somente para o fato e o modo como, na explicação kantiana dos modos de ser, o ser é pensado como posição.

O *ser-possível* de um objeto consiste no caráter do ser posto de algo de tal maneira

que este algo *"concorda com"* aquilo que se dá nas formas puras da intuição, isto é, o espaço e o tempo, e, enquanto se dá assim, se deixa determinar segundo as formas puras do pensamento, isto é, das categorias.

O *ser-atual* de um objeto é o caráter de ser posto de algo possível de tal maneira que o que é posto *esteja em conexão* com a percepção sensível.

O *ser-necessário* de um objeto é o caráter de ser posto daquilo que *é encadeado com* o atual, segundo as leis gerais da experiência.

Possibilidade é: concordar com. . .
Atualidade é: estar em conexão com. . .
Necessidade é: encadeamento com. . .

Em cada uma das modalidades impera a posição de uma relação, cada vez diferente, com aquilo que é exigido para a existência de um objeto da experiência. *As modalidades são os predicados de uma relação do que, em cada situação, deve ser exigido.* Os princípios que explicam estes predicados exigem aquilo que deve ser exigido para a existência possível, atual, necessária de um objeto. Por isso, Kant justifica estes princípios com o nome de postulados. São postulados do pensamento em dois sentidos: de um lado, as exigências procedem *do* entendimento como da fonte do pensamento e, de outro lado, valem igualmente *para* o pensamento, na medida em que, pelas suas categorias, ele deve determinar o dado da experiência para ser um objeto que existe. "Postulado do pensamento empírico em geral" — o "em geral" significa: é certo que os postulados são apenas nomeados na tábua dos princípios do entendimento, em quarto e último lugar; entretanto, segundo a ordem, são os primeiros, na medida em que todo juízo relativo a um objeto da experiência deve, desde o começo, estar de acordo com eles.

Os postulados designam o que, desde o princípio, é exigido para a posição de um objeto da experiência. Os postulados designam o ser que pertence à existência do ente, que, enquanto fenômeno, é objeto para o sujeito que conhece. A tese de Kant sobre o ser é sempre válida: ele é "somente a posição". Agora, porém, a tese mostra seu conteúdo mais rico. O "somente" significa a pura relação da objetividade do objeto com a subjetividade do conhecimento humano. Possibilidade, atualidade, necessidade, são as posições dos diferentes modos desta relação. Os diferentes caracteres do ser-posto são determinados a partir da fonte da posição originária. Esta é a pura síntese da apercepção transcendental. É o ato originário do pensamento que conhece.

Pelo fato de o ser não ser um predicado *real,* sendo todavia predicado, atribuindo-se, portanto, ao objeto, sem, contudo, poder-se tirá-lo do conteúdo positivo do objeto, não podem os predicados ontológicos da modalidade originar-se do objeto; muito antes, enquanto modalidades da posição, eles recebem sua origem da subjetividade. A posição e suas modalidades de existência se determinam a partir do pensamento. Sem ser explicitamente formulada, ressoa, pois, na tese de Kant sobre o ser, a palavra-guia: *Ser e Pensar.*

Na "elucidação" dos postulados e, já antes, na exposição da tábua das categorias, Kant distingue possibilidade, atualidade e necessidade, sem que se diga ou mesmo se pergunte em que reside o fundamento da distinção entre ser-possível e ser-atual.

Somente dez anos após a *Crítica da Razão Pura,* pelo fim de sua terceira obra principal, a *Crítica do Juízo* (1790), Kant torna a referir-se a esta questão, e isto novamente "de forma incidental", no § 76, que se intitula "Nota". E Schelling, aos vinte anos de idade, termina a nota final de sua primeira obra, que apareceu cinco anos mais tarde, em

1795, *"Sobre o eu como princípio da filosofia ou do incondicionado no saber humano"*, com a seguinte frase:

> "Mas nunca talvez tão profundos pensamentos foram concentrados em tão poucas páginas, como na *Crítica do Juízo Teológico,* no § 76" *(Obras Filosóficas,* vol. I, 1809, pág. 114. WW. I, 242).

Pelo fato de ser verdade o que Schelling aqui diz, não devemos pretender repensar, de modo adequado, este § 76. Permanecendo fiéis à intenção desta exposição, trata-se somente de fazer ver como Kant continua a manter, na afirmação sobre o ser a que nos referimos, a determinação-chave do ser como posição. Kant diz:

> " 'O fundamento' da distinção, 'necessária e inevitável para o entendimento humano', entre a possibilidade e a atualidade das coisas, encontra-se no sujeito e na natureza de sua capacidade de conhecer".

Para o exercício desta distinção, "requerem-se dois elementos totalmente heterogêneos" para nós, homens. Até que ponto? Totalmente diferentes são, como sabemos, entendimento e intuição sensível; aquele é exigido para "os conceitos", esta para "os objetos que a eles correspondem". Nosso entendimento jamais será capaz de nos fornecer um objeto. Por sua vez, nossa intuição sensível não é capaz de pôr aquilo que por ela é dado, enquanto objeto em sua objetividade. Nosso entendimento, tomado em si mesmo, pode pensar através de seus conceitos um objeto unicamente segundo sua possibilidade. Para reconhecer o objeto como atual, necessita da afecção pelos sentidos. Na perspectiva do que, há pouco, observamos, compreendemos a seguinte proposição decisiva de Kant:

> "Ora bem, toda a nossa distinção, entre aquilo que é simplesmente possível e aquilo que é atual, repousa sobre o fato de o primeiro significar somente a posição da representação de uma coisa relativamente a nosso conceito e em geral à nossa capacidade de pensar, mas o último [o atual] à posição da coisa em si mesma (fora deste conceito)".

Das próprias palavras de Kant pode-se concluir: possibilidade e atualidade são modos diferentes da posição. Esta distinção é, para nós, homens, inevitável, porque a coisidade de um objeto, sua realidade, somente então é objetiva para nós, quando a objetividade enquanto dada pelos sentidos é determinada pelo entendimento e quando, inversamente, é dado ao entendimento aquilo que por ele deve ser determinado.

A expressão "realidade objetiva" — quer dizer: a coisidade posta como objeto — é empregada por Kant para designar o ser daquele ente que nos é acessível como objeto da experiência. De acordo com isto, Kant diz, numa passagem decisiva da *Crítica da Razão Pura:*

> "Para que um conhecimento possa ter uma realidade objetiva, isto é, para que possa relacionar-se com um objeto e ter em si sentido e significação, é necessário que o objeto possa, de alguma maneira, ser dado" (A 155, B 194).

Através da remissão à inelutabilidade da distinção de possibilidade e atualidade e de seu fundamento mostra-se: na essência do ser do ente, na posição, impera a estrutura

da necessária distinção de possibilidade e atualidade. Com a penetração neste fundamento da estrutura ontológica, parece que foi alcançado o elemento último, que Kant é capaz de dizer do ser. Assim parece realmente, se ficarmos à espreita de resultados, em vez de prestar atenção ao caminho de Kant.

Kant realiza, entretanto, na determinação do ser ainda mais um passo e o realiza novamente apenas em alusões, de tal maneira que não se chega à exposição sistemática do ser como posição. Visto a partir da obra de Kant, isto não representa uma falha, porque as afirmações episódicas sobre o ser como posição fazem parte do estilo de sua obra.

O caráter inevitável do passo mais avançado de Kant pode ser-nos esclarecido pela seguinte consideração. Kant designa suas enunciações sobre o ser "explicações" e "elucidações". O papel de ambas é fazer ver clara e puramente o que ele entende por ser. Na medida em que determina o ser como "somente posição", compreende ele o ser a partir de um lugar delimitado, a saber, a partir do pôr como ato da subjetividade humana, isto é, do entendimento humano condenado ao dado sensível. O reconduzir ao lugar é por nós designado a discussão (do lugar). O explicar e o elucidar se fundamentam na discussão (do lugar). Com isto, porém, se fixa apenas o lugar, mas as ramificações que dele partem são ainda invisíveis, quer dizer, aquilo de onde ser como posição, a saber, a posição mesma, por sua vez, propriamente se determina.

Ora, Kant, no fim da parte positiva de sua interpretação da experiência humana do ente e de seu objeto, isto é, no fim de sua ontologia crítica, acrescentou um apêndice sob o título: "Sobre a anfibologia dos conceitos da reflexão". É de se presumir que este "apêndice" foi intercalado muito mais tarde, somente após a conclusão da *Crítica da Razão Pura*. Do ponto de vista da história da filosofia, introduz ele o debate de Kant com Leibniz. Considerado do ponto de vista do pensamento do próprio Kant, este "apêndice" contém uma meditação que volta atrás sobre as etapas realizadas pelo pensamento e sobre a dimensão assim percorrida. A reflexão que se volta para trás é ela mesma um novo passo, o mais avançado que Kant realizou na interpretação do ser. Na medida em que esta interpretação consiste na restrição do uso do entendimento à experiência, trata-se nela de uma delimitação do entendimento. É por isso que Kant diz na "nota" aposta ao "apêndice" (A 280, B 336) que a discussão (do lugar) dos conceitos da reflexão é "de grande proveito para determinar seguramente os limites do entendimento e garanti-los".

O "apêndice" confirma a segurança com a qual a *Crítica da Razão Pura* de Kant garante o conhecimento teorético do homem, em sua amplitude. Também aqui devemos contentar-nos com uma indicação que deverá simplesmente mostrar em que medida Kant esboça, neste "apêndice", as linhas nas ramificações do lugar a que pertence o ser como posição. Na interpretação do ser como posição está implicado que posição e caráter de ser posto do objeto são elucidados a partir das diferentes relações para com a força do conhecimento, isto é, através da relação que retorna a ela, da re-clinação, da reflexão. Se agora tomarmos em consideração estas diferentes relações reflexivas verdadeiramente enquanto tais e se as compararmos umas com as outras, então se torna *manifesto que* a interpretação destas relações da reflexão deve realizar-se segundo certos pontos de vista.

Esta consideração se dirige então "para o estado de alma", isto é, para o sujeito humano. A consideração não mais se dirige diretamente ao objeto da experiência, ela se re-clina sobre o sujeito da experiência, é reflexão. Kant fala de "consideração" *(Ueberlegung)*. Se agora a reflexão atenta para aqueles estados e relações da representação pelos quais se torna possível em geral a delimitação do ser do ente, então a reflexão sobre as ramificações no lugar do ser é uma reflexão transcendental. De acordo com isto, escreve Kant (A 261, B 317):

> "O ato pelo qual aproximo e mantenho a comparação das representações em geral com a força do conhecimento, onde ela é executada, e através do qual distingo se elas são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento ou à intuição sensível, designo-o *consideração transcendental*".

Na elucidação do *ser-possível* como posição entrou em jogo a relação com as condições formais da experiência e com isto o conceito de *forma*. Na elucidação do *ser-atual* foram expressas as condições materiais da experiência e com isto o conceito de *matéria*. A elucidação das modalidades do ser como posição se realiza, de acordo com isto, na perspectiva da distinção de matéria e forma. Esta distinção faz parte das ramificações do lugar do ser como posição.

Pelo fato de, com auxílio destes conceitos, se determinar a relação de reflexão, denominam-se eles conceitos da reflexão. Entretanto, o modo como os conceitos da reflexão são determinados também é uma reflexão. A mais avançada determinação do ser como posição realiza-se, para Kant, numa reflexão sobre a reflexão — portanto, num modo privilegiado de pensamento. Esta situação torna ainda mais legítimo o ato de concentrar a meditação de Kant sobre o ser sob a expressão: *Ser e Pensar*. A expressão parece falar sem ambigüidade. Nela se oculta, no entanto, coisa não esclarecida.

Por ocasião da clarificação e fundamentação da diferença entre possibilidade e atualidade mostrou-se que a posição do atual vai além do simples conceito de possível, vai até a exterioridade em contraposição com a interioridade do estado subjetivo do sujeito. Com isto entrou em jogo a distinção entre "interior" e "exterior". O interior visa às determinações internas de uma coisa, que decorrem do entendimento *(qualitas — quantitas),* à diferença do exterior, quer dizer, das determinações que se mostram entre si, na intuição de espaço e tempo, como as relações externas das coisas como fenômenos. A diferença destes conceitos (conceitos da reflexão) e os conceitos mesmos é objeto da reflexão transcendental.

Antes dos conceitos transcedentais da reflexão "matéria e forma", "interior e exterior", Kant ainda cita "identidade e diferença", "conveniência e desconveniência". Entretanto, a propósito dos conceitos da reflexão "matéria e forma", citados em quarto e último lugar, Kant diz:

> "Estes são dois conceitos que servem de fundamento para toda outra reflexão, tão inseparavelmente estão ligados com todo o uso do entendimento. O primeiro [a matéria] significa o determinável em geral, o segundo sua determinação" (A 266, B 322).

Já a simples enumeração dos conceitos da reflexão dá-nos indicação para uma compreensão mais radical da tese de Kant sobre o ser como posição. A posição mostra-se na estrutura de forma e matéria. Esta estrutura é interpretada como a distinção entre o ato de determinar e o determinável, isto é, em função da espontaneidade da ação do entendimento em relação com a receptividade da percepção sensível. O ser como posição é discutido e situado, quer dizer, colocado na estrutura da subjetividade humana enquanto lugar de sua origem essencial.

O acesso à subjetividade é a reflexão. Na medida em que a reflexão, enquanto transcendental, não se dirige diretamente aos objetos, mas à relação da objetividade dos objetos com a subjetividade do sujeito, na medida, portanto, em que o tema da reflexão, por sua parte, enquanto a relação citada, já é uma relação que se volta ao eu pensante, mos-

tra-se a reflexão através da qual Kant elucida e situa pela discussão o ser como posição, como uma reflexão sobre a reflexão, como um pensamento do pensamento relacionado com a percepção. A palavra-guia, já diversas vezes citada, que Kant utiliza para a interpretação do ser, a expressão *ser e pensar,* fala agora mais claramente em seu conteúdo mais rico. Entretanto, a expressão-guia permanece ainda obscura em seu sentido decisivo. Pois em sua versão formalista se oculta uma ambigüidade que deve ser meditada se a expressão *ser e pensar* não se deve limitar à caracterização da interpretação kantiana do ser, mas designar o traço fundamental que forma o movimento de toda a história da filosofia.

Antes de, na conclusão, elucidarmos a referida ambigüidade, parece de utilidade mostrar, ainda que em grandes traços, como fala, na interpretação kantiana do ser como posição, a tradição. Já do primeiro texto de Kant, o *Argumento,* podemos concluir que a explicação do ser se efetua em função da existência, pelo fato de ser tema de consideração a "demonstração do ser-aí (existência) de Deus". Em vez de "ser-aí" diz a linguagem metafísica também existência. Basta lembrar esta palavra para reconhecer no *sistere,* no pôr, a ligação com o *ponere* e a posição; a *exsistentia* é o *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis* (cf. Heidegger, *Nietzsche,* 1961, vol. II, pág. 417 e ss.).

É claro que devemos renunciar, em tais remissões, à relação instrumental e calculadora, que impera por tudo, com a linguagem, e permanecer abertos para a força e amplitude de seu dizer que, desde muito longe, nos acena com seu domínio secreto.

Na língua espanhola a palavra que expressa o ser é: *ser.* Ela se deriva de *sedere,* estar sentado. Nós falamos de "residência". Assim se denomina o lugar onde se demora o habitar. Demorar-se é estar presente junto a. . . Hölderlin quereria "cantar as sedes dos príncipes e de seus antepassados". Seria, porém, insensato pensar que a questão do ser poderia ser formulada através de uma análise de significações de palavras. Entretanto, a escuta do dizer da linguagem pode dar-nos, tomadas as precauções necessárias e quando atentos ao contexto do dizer, acenos que apontam para a tarefa do pensamento.

O pensamento deve perguntar: Que quer, pois, dizer ser quando se deixa determinar a partir da representação enquanto posição e caráter de ser posto? Esta é uma questão que Kant não mais levanta, tampouco as que seguem: Que significa, pois, ser se a posição se deixa determinar pela estrutura de forma e matéria? Que significa, pois, ser se, na determinação do caráter de ser posto do que foi posto, esta surge na dupla forma do sujeito, de um lado, como sujeito da proposição em sua relação com o predicado, de outro lado, como eu-sujeito na relação com o objeto? Que resignifica, pois, ser se se torna determinável a partir do *subiectum,* isto é, do *hypokéimenon* no grego? Este é aquilo que, já de antemão, jaz aí, porque é o constantemente presente. Pelo fato de ser ser determinado como presença, é o ente o que jaz *hypokéimenon.* A relação com o ente consiste no deixar que algo esteja aí enquanto maneira de pôr, *ponere.* Nisto está implícita a possibilidade do pôr e colocar. Porque ser se ilumina como presença, pode a relação com o ente, enquanto o que está aí, transformar-se em pôr, colocar, representar e propor. Na tese de Kant sobre o ser como posição, mas também em todo o âmbito de sua interpretação do ser do ente como objetividade e realidade objetiva, impera o ser no sentido da presença que dura.

Ser enquanto somente posição se desdobra nas modalidades. O ente é posto em sua posição através da proposição dependente da afecção sensível, quer dizer, através da força empírica do juízo no uso empírico do entendimento, no pensamento assim determinado. Ser é elucidado e discutido a partir de sua relação com o pensamento. Elucidação e discussão possuem o caráter de reflexão, que se manifesta como pensamento sobre o pensamento.

Que permanece ainda agora não-claro na expressão-guia: *"Ser e Pensar"*? Se inserirmos nesta expressão aquilo que obtivemos como resultado pela exposição da tese de Kant, diremos em vez de ser: posição, em vez de pensamento: reflexão da reflexão. Logo a expressão *Ser e Pensar* exprime aproximadamente isto: *Posição e reflexão da reflexão.* Aquilo que se situa de ambos os lados da conjunção "e" está, no sentido de Kant, elucidado.

Entretanto, o que significa o "e" em "ser e pensar"? Para responder não se sente nenhum embaraço e facilmente se encontra a resposta. Recorre-se, para isto, de preferência a uma das mais antigas proposições da filosofia, ao dito de Parmênides que assim se enuncia: *tò gar autò noeĩn estìn te kaì eĩnai.* "Pois o mesmo é pensar e ser."

A relação entre pensar e ser é a mesmidade, a identidade. A expressão-guia "ser e pensar" diz: Ser e pensar são idênticos. Isto se afirma como se estivesse decidido o que significa idêntico, como se o sentido de identidade fosse algo óbvio, e justamente neste "caso" excepcional naquilo que diz respeito à relação entre ser e pensar. Ambos, evidentemente, não são algo semelhante a coisas e objetos, entre os quais se pode tranqüilamente estabelecer cálculos. De nenhum modo "idêntico" significa algo assim como "igual". Ser *e* pensar: neste "e" se oculta o que deve ser pensado tanto pela filosofia do passado como pelo pensamento atual.

No entanto, através da exposição da tese kantiana mostrou-se indiscutivelmente que ser como posição é determinado a partir da relação com o uso empírico do entendimento. O "e" na expressão-guia significa esta relação que, segundo Kant, tem uma raiz no pensamento, isto é, um ato do sujeito humano.

De que natureza é esta relação? A caracterização do pensamento como reflexão da reflexão dá-nos um aceno aproximativo, para não dizer enganoso. O pensamento está de duas maneiras em jogo: de um lado, como reflexão, e de outro, como reflexão da reflexão. Que quer, entretanto, dizer tudo isto?

Suposto que a característica do pensamento como reflexão seja suficiente para determinar a relação com o ser, isto significaria: o pensamento antecipa, como simples pôr, o horizonte no qual se tornam visíveis coisas tais como caráter de ser posto e objetividade. O pensamento exerce o papel de antecipador do horizonte para a elucidação do ser e de suas modalidades como posição.

O pensamento enquanto reflexão da reflexão significa, ao contrário, tanto o procedimento, pelo qual, como o instrumento e órganon, com o qual se interpreta o ser visualizado no horizonte da objetividade (do que é dotado do caráter de ser posto). Pensamento enquanto reflexão designa o horizonte, pensamento enquanto reflexão da reflexão designa o órganon da interpretação do ser do ente. Na expressão-guia "ser e pensar" o pensamento permanece ambíguo, no sentido essencial que mostramos, e isto através de toda a história do pensamento ocidental.

Mas que acontecerá se entendermos ser, no sentido do pensamento primordial dos gregos, como a presença que se ilumina e demora daquilo que é sempre permanente, e não apenas e não em primeiro lugar como o que tem caráter de ser-posto na posição pelo entendimento? Pode o pensamento representativo formar o horizonte para este ser com a característica que desde os primórdios o determina? Evidentemente não, dado que a presença que se ilumina e demora é diferente do que tem caráter de ser posto, mesmo que isto mantenha parentesco com aquela presença, pelo fato de o que tem caráter de ser posto dever a origem de sua essência à presença.

Se a situação é esta, não deveria também a maneira de interpretar o ser, o modo de pensar, ter um caráter diferente e adequado? Desde a Antiguidade chama-se a teoria do

pensamento "lógica". Se, entretanto, o pensamento, em sua relação com o ser, é ambíguo: enquanto antecipação de horizonte e enquanto órganon, não permanecerá, na perspectiva citada, também ambíguo aquilo que se chama "lógica"? Não se torna absolutamente problemática "a lógica" enquanto órganon e enquanto horizonte da interpretação do ser? Uma consideração que procura dirigir-se nesta direção não se volta contra a lógica, mas se aplica a determinar de maneira suficiente o *lógos,* isto é, aquele dizer no qual o ser se manifesta na linguagem como *o* mais digno de ser pensado.

No invisível "é" se oculta tudo o que deve ser pensado no ser. Entretanto, o mais digno de ser pensado permanece o fato de nós perguntarmos se "ser", se o "é" mesmo pode ser, ou se ser jamais "é", permanecendo, contudo, verdadeiro: Dá-se ser.

Todavia, donde vem, a quem se dirige o dom no "dá-se", e segundo que maneira de dar?

Ser não pode *ser.* Se fosse (ser), não mais permaneceria ser, mas seria um ente.

Todavia, não diz aquele pensador que pela primeira vez pensou o ser, não diz Parmênides (Frg. 6): *estì gar eĩnai,* "é, a saber, ser" — "presenta-se, a saber, presentar-se"? Se considerarmos que, no *eĩnai,* presentar-se, fala propriamente a *alétheia,* o desvelar-se, então o presentar-se, que no *estí,* se diz enfaticamente do *eĩnai,* significa: o presentificar. Ser — propriamente: o que dá presença.

Anuncia-se aqui ser, que é, como algum ente ou é, o ser, *to autó* (o mesmo), *kath' hautó,* dito aqui, com relação a si mesmo (autopredicado)? Fala aqui uma tautologia? Certamente. Contudo, é a tautologia no sentido supremo, que, em vez de nada dizer, diz tudo: aquilo que dá a medida para o pensamento, tanto nos primórdios como no futuro. É por isso que esta tautologia oculta em si o não-dito, o não-pensado, o não-perguntado. "Presenta-se, a saber, presentar-se."

Que significa aqui presença? Presente? A partir de onde se determina tal coisa? Mostra-se, ou mais exatamente: oculta-se aqui um caráter impensado de uma velada essência de tempo?

Se a situação é esta, a questão do ser deve subordinar-se à expressão: *Ser e Tempo.*

E a tese de Kant sobre o ser como pura posição?

Se o caráter de ser posto, a objetividade se mostra como derivação de presença, então a tese de Kant sobre o ser pertence àquilo que permanece impensado em toda a metafísica.

A expressão-guia da determinação metafísica do ser do ente, "ser e pensar", não é suficiente nem mesmo para lançar a questão do ser, e muito menos para encontrar uma resposta.

Entretanto, a tese de Kant sobre o ser como pura posição permanece o cimo, de onde o olhar alcança para trás até a determinação do ser como *hypokéisthai,* e mostra para a frente, até dentro da interpretação especulativo-dialética do ser como conceito absoluto.

TEMPO E SER*

* A conferência *Tempo e Ser* foi proferida a 31 de janeiro de 1962, no Studium Generale da Universidade de Freiburg im Breisgau, dirigido por Eugen Fink. O título *Tempo e Ser* caracteriza, no resumo do tratado *Ser e Tempo* (1927), p. 39, a terceira seção da primeira parte do tratado. O autor não estava naquela época preparado para uma suficiente elaboração do tema nomeado no título *Tempo e Ser*. A publicação de *Ser e Tempo* foi interrompida neste ponto.
O conteúdo da conferência escrita após sete lustros não encontra mais ligação com o texto *Ser e Tempo*. É claro que a questão-guia permanece a mesma, o que, contudo, apenas significa: a questão tornou-se ainda mais digna de ser colocada e mais estranha ao espírito do tempo. Os períodos entre parênteses, no texto, foram redigidos ao mesmo tempo que a conferência, mas não foram expostos.
Uma primeira impressão do texto alemão, tendo ao lado a tradução francesa realizada por François Fédier, aparece no livro de homenagem a Jean Beaufret, publicado pela Editora Plon, Paris, 1968, sob o título: *"L'Endurance de la Pensée"*.

A conferência que segue exige um breve prólogo. Se nos mostrassem agora dois quadros que Paul Klee criou no ano de sua morte: a aquarela *Santa através de um Vitral* e a têmpera sobre estopa *Morte e Fogo* — desejaríamos permanecer longo tempo diante deles, abandonando qualquer vontade de compreensão imediata.

Se agora nos pudesse ser recitada, talvez pelo próprio poeta Georg Trakel, o poema *Canto Setenário da Morte,* gostaríamos de ouvi-lo muitas vezes e abandonaríamos toda vontade de compreensão imediata.

Se Werner Heisenberg nos quisesse expor agora um detalhe de suas reflexões de física teórica a caminho da fórmula absoluta do mundo por ele procurada, então, quando muito, talvez dois ou três dos ouvintes seriam capazes de acompanhá-lo, enquanto nós restantes abandonaríamos, sem objetar, toda vontade de compreensão imediata.

O mesmo não acontece quando se trata do pensamento que se chama Filosofia. Pois dela esperamos que ofereça a "sabedoria universal", quando não uma "diretiva para a vida eterna". Ora, bem poderia dar-se o caso de um tal pensamento ter chegado hoje a uma encruzilhada que exige considerações muito diferentes, distantes de uma pragmática sabedoria da vida. Talvez tenha-se tornado necessário um pensamento que medite aquilo de onde a pintura e a poesia, e a teoria físico-matemática recebem sua determinação. Neste caso deveríamos abandonar também aqui a vontade de compreensão imediata. E não obstante se imporia um escutar atento, já que se trata de pensar algo incontornável, ainda que provisório.[1]

Por isso não deve causar nem surpresa nem espanto se a maioria dos ouvintes se escandalizar com esta conferência.

Não se pode, agora, dizer se apesar disso esta conferência é capaz de levar, neste momento ou mais tarde, um que outro a uma reflexão mais duradoura.

Trata-se de dizer algo sobre a tentativa de pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente. A tentativa de pensar o ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrirem-se propriamente os olhos para o ser daquilo que *é* ao redor do globo terrestre; nem se fale então da possibilidade de determinar, de maneira satisfatória, a relação do homem com aquilo que até hoje se denominou "ser".

Dou uma pequena pista para quem quiser escutar: Não se trata de ouvir uma série de frases que enunciam algo; o que importa é acompanhar a marcha de um mostrar.

O que nos leva a nomear juntos tempo e ser? Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental-europeu até hoje, o mesmo que presentar. De dentro do presentar e da

[1] Vide protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser,* neste volume.

presença fala o presente. Este constitui, segundo a representação corrente, a característica do tempo junto com o passado e o futuro. Ser enquanto presença é determinado pelo tempo. Já o fato de esta ser a situação bastaria para levar uma contínua inquietação ao interior do pensamento. A inquietação cresce tão logo nos pomos a caminho para meditar em que medida se dá esta determinação do ser através do tempo.

Em que medida, isto é, por que, de que maneira e de onde fala no ser tal coisa como tempo? Cada tentativa de pensar satisfatoriamente a relação entre ser e tempo com o auxílio das representações usuais e aproximativas de tempo e ser embaraça-nos imediatamente numa rede inextricável de relações não pensadas em todo o seu alcance. Nomeamos o tempo quando dizemos: "Cada coisa tem seu tempo". Isso quer dizer: cada coisa que sempre é a seu tempo, cada ente vem e vai em tempo oportuno e permanece por algum tempo, durante o tempo que lhe é concedido. Cada coisa tem seu próprio tempo.

Mas é o ser uma coisa? É o ser assim no tempo como cada ente singular? É o ser como tal? Se fosse, deveríamos reconhecê-lo necessariamente como algum ente e, por conseguinte, encontrá-lo como um ente em meio aos entes restantes.

Esta sala de conferência *é*. A sala *é* iluminada. Reconhecemos sem titubeios a sala iluminada como algo entitativo. Mas onde, em toda a sala, encontramos o "é"? Em lugar algum, em meio às coisas, encontramos o ser. Cada coisa tem seu tempo. Ser, porém, não é alguma coisa, não está no tempo. Não obstante, ser permanece como pre-sentar, como pre-sença determinada pelo tempo, pelo que tem caráter temporal.

O que está no tempo e dessa maneira é determinado pelo tempo chama-se temporal. Quando um homem morre e é arrebatado deste ou daquele ente aqui embaixo, diz-se: "Ele deixou o temporal". O temporal significa o transitório, o que passa no decurso do tempo. Nossa língua di-lo ainda mais precisamente: temporal é aquilo que passa *com* o tempo, pois o tempo mesmo passa. Mas, enquanto o tempo constantemente passa, permanece como tempo. Permanecer quer dizer: não desaparecer, portanto, pre-sentar-se. Com isto o tempo é determinado através de um ser. Como, então, ser permanecerá determinado por tempo? Na constância com que o tempo passa fala ser. Em parte alguma, entretanto, encontramos o tempo sendo como uma coisa.

Ser não é coisa, por conseguinte, nada de temporal. Não obstante, é determinado como pre-sença através do tempo.

Tempo não é coisa, por conseguinte, nada de entitativo; mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada de temporal como o é o ente no tempo.

Ser e tempo determinam-se mutuamente; de tal maneira, contudo, que aquele — o ser — não pode ser abordado como temporal, nem este — o tempo — como entitativo. Refletindo sobre isto, circunvagamos em enunciações contraditórias.

(Para tais casos a Filosofia conhece uma saída. Deixa as contradições estarem aguçadas mesmo, e tenta reunir o que se contradiz — e por isso mesmo se separa em vários elementos — numa unidade mais ampla. Este procedimento é denominado de dialética. Supondo-se que os enunciados contraditórios sobre ser e tempo possam ser levados a acordo através de uma unidade que os ultrapasse e unifique, isto seria, sem dúvida, uma saída, isto é, um caminho que se esquiva das coisas em questão e do estado de coisas; pois não se engaja, nem no ser como tal, nem no tempo como tal, nem na relação que os vincula um ao outro. Absolutamente fica aí excluído se a relação de ser e tempo é uma ligação que se deixaria produzir por uma justaposição de ambos, ou se ser *e* tempo nomeiam um estado de coisas tal que somente a partir daí resultam tanto ser como tempo.)

Como, porém, nos poríamos a trabalhar de maneira conveniente no exame do estado de coisas nomeado pelo título *"Ser e Tempo", "Tempo e Ser"*?

Resposta: de tal modo que meditemos cautelosamente as coisas aqui mencionadas. Cautelosamente quer primeiro dizer: não atacar precipitadamente as coisas com representações não examinadas; mas, antes, refletir cuidadosamente sobre elas.

Temos, porém, nós o direito de fazer passar ser e tempo por "coisas"? Não são coisas, se "coisas" significa algo entitativo. A palavra "coisa", "uma coisa", significará para nós agora aquilo que está em questão, em sentido eminente, na medida em que nela se esconde algo inelutável. Coisa terá aqui o sentido de questão. Ser — uma questão; provavelmente *a* questão do pensamento.

Tempo — uma questão; provavelmente *a* questão do pensamento, se efetivamente algo tal como tempo fala no ser como pre-sença: Ser *e* tempo, tempo *e* ser nomeiam a relação de ambas as questões, o estado de coisas que mantém unidas entre si ambas as questões e sustenta sua relação. Meditar sobre este estado de coisas é tarefa do pensamento; isto na hipótese de que este permaneça disposto a perseverar na meditação de sua questão.

Ser — uma questão, mas nada de entitativo.

Tempo — uma questão, mas nada de temporal.

Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão "ser" e no que diz respeito à questão "tempo", permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de linguagem. Em vez de "ele é", dizemos "dá-se".

Para podermos progredir da expressão verbal superando-a, em direção à questão, precisamos demonstrar como experimentamos e vemos este "dá-se". O caminho apropriado nesta direção consiste em examinarmos o que é dado no "dá-se", que significa "ser", que — dá-se; que significa "tempo", que — dá-se. De acordo com isto, procuramos investigar o "se", que dá — ser e tempo. Procedendo desta maneira, tornamo-nos pre-videntes em um outro sentido. Procuramos tornar visível o "se" e o "dar" e grafamos o "Se" maiúsculo.

Primeiro meditamos sobre o ser para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio.

Depois meditamos sobre o tempo para pensá-lo a ele mesmo no que lhe é próprio.

Nesta análise deverá mostrar-se a maneira como se dá ser e como se dá tempo. Neste dar torna-se então claro como se deve determinar aquele dar que primeiro mantém a ambos reunidos e assim os dá como resultado.

Ser, pelo qual é assinalado todo ente singular como tal, ser significa pre-sentar. Pensado sob o ponto de vista do que se presenta, pre-sentar se mostra como pre-sentificar. Trata-se, porém, agora de pensar este pre-sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar. Pre-sentificar mostra-se no que lhe é próprio pelo fato de levar para o desvelamento. Pre-sentificar significa: desvelar, levar ao aberto. No desvelar está em jogo um dar, a saber, aquele que no presenti-*ficar* dá o pre-sentar, isto é, ser.

(Pensar a questão "ser", naquilo que lhe é próprio, exige que nossa meditação obedeça à orientação que se mostra no presentificar. Esta faz aparecer o desocultar no presentificar. Do interior do desvelar, porém, fala um dar, um dá-Se.)

Entretanto, para nós o dar a que agora nos referimos permanece ainda tão obscuro como o "Se", agora citado, que dá.

O ser, pensá-lo propriamente, exige que se afastem os olhos do ser na medida em que, como em toda metafísica, é explorado e explicitado apenas a partir do ente e em função deste, como seu fundamento. Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor

do dá-Se. Ser, como dom deste dá-Se, faz parte do dar-se. Ser enquanto dom não é expulso do dar. Ser, pre-s-ença é transformado. Como presentificar faz parte do desocultar, permanece incluído no dar como seu dom. Ser não *é*. Ser dá-Se como o desocultar do pre-s-entar.[2]

O "dá-Se ser" poderia mostrar-se, de maneira bem mais precisa, tão logo meditássemos ainda mais decididamente sobre o dar a que aqui nos referimos. Isto torna-se viável se atentarmos à profusão de transformações daquilo que de maneira muito indeterminada se designa ser; isto se desconhece, no que lhe é mais próprio, quando o tomamos como o mais vazio de todos os conceitos. Esta representação de ser como o abstrato enquanto tal não é abandonada em princípio, mas apenas confirmada, mesmo quando o ser é sobressumido, como o abstrato enquanto tal, no concreto enquanto tal da realidade do espírito absoluto, o que se realizou no pensamento mais poderoso da Modernidade, na dialética especulativa de Hegel, e foi exposto em sua *Ciência da Lógica*.

Uma tentativa de meditar sobre a profusão de transformações do ser conquista seu primeiro e ao mesmo tempo orientador apoio pelo fato de pensarmos ser no sentido de pre-s-entar.

(Pensar — insisto — e não apenas repetir, fazendo assim como se a interpretação de ser como pre-s-entar se compreendesse por si mesma.)

De onde nos vem a justificativa para caracterizarmos o ser como pre-s-entar? Esta questão é levantada tarde demais. Pois este caráter do ser já se decidiu há muito, sem nossa intervenção ou nosso mérito. De acordo com isto estamos comprometidos com a caracterização do ser como pre-s-entar. Esta recebeu sua legitimação dos inícios do desvelamento do ser como algo dizível, isto é, pensável. Desde o começo do pensamento ocidental junto aos gregos, toda a dicção de "ser" e "é" se mantém na lembrança da determinação do ser como pre-s-entar que compromete o pensamento. Isto vale também para o pensamento que conduz a técnica moderna e a indústria; mas, é claro, apenas em certo sentido. Depois que a técnica moderna instalou sua expansão e domínio sobre toda a Terra, não giram agora somente os sputniks e seus derivados em torno de nosso planeta; mas o ser como pre-s-entar, no sentido de fundos calculáveis, provocará em breve, de maneira uniforme, a todos os habitantes da Terra, sem que aqueles que habitam os continentes, fora a Europa, saibam propriamente disto ou mesmo possam e queiram saber da origem dessa determinação do ser. (Menos simpatia encontra um tal saber, certamente, junto aos que se ocupam com a ajuda ao desenvolvimento, que impelem aos hoje ditos subdesenvolvidos até o âmbito daquele apelo do ser que se faz ouvir no seio daquilo que é mais próprio da técnica moderna.)

De maneira alguma percebemos ser como pre-s-entar, somente e pela primeira vez, na lembrança da primeira apresentação do desvelamento do ser realizada pelos gregos. Percebemos o pre-s-entar em cada simples reflexão suficientemente livre de preconceitos, sobre a pura subsistência e disponibilidade do ente. Disponibilidade, assim como pura subsistência, são modos de pre-s-entar. De modo mais premente mostra-se-nos a amplitude do pre-s-entar quando consideramos que também e justamente o au-s-entar é determinado pelo pre-s-entar, por vezes atingindo as raias do estranho.

Podemos, no entanto, verificar historiograficamente a profusão de transformações mostrando que pre-s-entar se manifesta nos primórdios como o *Hén*, o unificante único-uno, como o *Lógos*, o recolhimento que guarda o todo, como a *idéa, ousía, enérgeia, substantiva, actualitas, perceptio*, mônada, como objetividade, como formalidade do

[2] Faço, às vezes, esta separação para que se torne bem visível o particípio "ente-sendo" (ser), na palavra "presentar".

impor-se no sentido da vontade, da razão, do amor, do espírito, do poder, como vontade de vontade, no eterno retorno do mesmo. O historiograficamente verificável pode ser encontrado em meio à história. O desdobramento da profusão de transformações do ser assemelha-se, à primeira vista, a uma história do ser. Mas o ser não possui história como uma cidade ou um povo tem sua história. O caráter historial da história do ser determina-se certamente a partir disto e somente assim: como ser acontece, quer dizer, de acordo com o que foi até agora apresentado, a partir da maneira como o ser se dá.

No começo do desvelamento do ser, é realmente pensado ser, *eĩnai, eón,* mas não o "dá-Se". Em vez disto, diz Parmênides: *ésti gàr eĩnai,* "é, a saber, ser".

Anos atrás (1947), na *Carta sobre o Humanismo,* fiz a seguinte observação sobre o dito de Parmênides de que aqui se fala: "O *ésti gàr eĩnai* de Parmênides continua, ainda hoje, impensado". Com esta indicação quero dizer que não devemos ser apressados em atribuir ao dito em questão, "é, a saber, ser", uma explicitação que parece impor-se por si mesma e que torna inacessível o que nele é pensado. É que cada coisa da qual dizemos que é, é assim representada como algo entitativo. Mas ser não é algo entitativo. Por conseguinte, o *ésti,* acentuado no dito de Parmênides, não pode representar o ser que ele nomeia como algo entitativo. O *ésti* acentuado significa, na verdade, literalmente traduzido, é. Apenas pela acentuação pode-se extrair do *ésti* aquilo que os gregos já em sua época pensavam como conteúdo do *ésti* e que nós podemos expressar escrevendo: "pode" *(es vermag).* Entretanto, o sentido deste "poder" (ser capaz) ficou então e mais tarde tão impensado quanto o "Se" que pode (é capaz de) (o) ser. Poder (o) ser significa: produzir e dar ser. No *ésti* está oculto o Se dá.

No começo do pensamento ocidental o ser é pensado mas não o "Se dá" como tal. Este se subtrai em favor do dom, que Se dá, dom que daí em diante é exclusivamente pensado e conceituado como ser em vista do ente.

Um dar que somente dá seu dom e a si mesmo, entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos: destinar. De acordo com o sentido de dar a ser assim pensado, é ser que Se dá, o que foi destinado. Destinado, desta maneira, permanece cada ato de suas transformações. O elemento historial da história do ser determina-se a partir do caráter de destino de um destinar, e não a partir de um acontecer entendido de maneira indeterminada.

História do ser significa destino do ser — e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché.* Por isso se fala de época do destino do ser. Época não significa aqui um lapso de tempo no acontecer, mas o traço fundamental do destinar, a constante retenção de si mesmo em favor da possibilidade de perceber o dom, isto é, o ser em vista da fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino de ser não é nem casual nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, anuncia-se no destino aquilo que responde ao destino e no comum-pertencer das épocas aquilo que convém. Estas épocas se encobrem, em sua sucessão, tão bem que a destinação inicial de ser como pre-s-ença é cada vez mais encoberta de diversas maneiras.

Somente o desfazer destes encobrimentos — é isto que quer dizer a "destruição" — garante ao pensamento um lance de olhos provisório (pre-cursor) àquilo que então se desvela como destino-do-ser. Pelo fato de em toda parte representar-se o destino-do-ser somente como história e esta como uma sucessão de acontecimentos, procura-se em vão interpretar um tal acontecer a partir daquilo que, em *Ser e Tempo,* é dito sobre a historicidade do ser-aí (e não do ser). Pelo contrário, o único caminho possível permanece o já

pensar previamente, a partir de *Ser e Tempo,* o pensamento posterior que trata do destino-do-ser, isto é, pensar em sua radicalidade aquilo que em *Ser e Tempo* é exposto sobre a destruição da doutrina ontológica do ser do ente.

Quando Platão representa o ser como *idéa* e como *koinonía* das idéias, Aristóteles como *enérgeia,* Kant como *posição,* Hegel como *Conceito absoluto,* Nietzsche como *Vontade de Poder,* não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no "Se dá ser". Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações. O pensamento permanece ligado à tradição das épocas do destino-do-ser, lá mesmo e justamente lá onde se aprofunda no fato de como e a partir de onde o próprio ser recebe cada vez suas próprias determinações, a saber, a partir do: Se dá ser. O dar mostrou-se como um destinar.

Como, porém, deve ser pensado o "Se" que dá ser? A nota introdutória a propósito da aproximação de *Tempo e Ser* apontou ao fato de que ser como pre-s-ença, pre-s-ente, foi marcado num sentido ainda não determinado, por um caráter temporal e por conseguinte pelo tempo. A partir daí cresce a conjetura de que o Se, que dá ser, que determina ser como pre-s-entar e presentificar, poderia ser encontrado na palavra "tempo" que aparece no título *Tempo e Ser.*

Seguimos esta conjetura e meditamos sobre o tempo. "Tempo" do mesmo modo que "ser", nos é conhecido através de representações correntes, mas também, do mesmo modo, desconhecido, tão logo empreendamos a discussão do que é próprio ao tempo. Enquanto, há pouco, meditávamos sobre o ser, mostrou-se: aquilo que é próprio do ser, aquilo a que pertence e onde está contido, mostra-se no dá-Se e seu dar, como destinar. O próprio do ser nada tem de caráter ôntico. Se meditarmos realmente sobre o ser, nesse caso o objeto mesmo nos afasta, de certo modo, do ser e passamos a pensar no destino que dá ser como dom. Na medida em que atentamos a isto, preparamo-nos para o fato de que também o que é próprio do tempo não se deixa já determinar com o auxílio da característica corrente do tempo, comumente representada. A justaposição de tempo e ser contém, não obstante, a indicação para discutir o tempo no que lhe é próprio, com os olhos voltados para o que foi dito sobre o ser. Ser quer dizer: pre-s-entar, presenti-ficar, pre-s-ença. Lemos, por exemplo, em algum lugar, a comunicação: "Com a presença de muitos convivas celebrou-se a festa". A frase também poderia ser enunciada: "Com a participação" ou "estando presentes" numerosos convivas.

Presente — mal acabamos de nomeá-lo isoladamente, já pensamos em passado e futuro, o antes e o depois à diferença do agora. Mas o presente que se pensa a partir do agora não é, de maneira alguma, o mesmo que o presente no sentido da presença dos convivas. . . Pois também não dizemos nunca, nem podemos dizê-lo: "No agora de numerosos convivas celebrou-se a festa".

Mas se necessitarmos caracterizar o tempo a partir do presente *compreendemos o* presente como o agora à diferença do não-mais-agora do passado e do ainda-não-agora do futuro. Presente, significa, porém, ao mesmo tempo, pre-s-ença. Não estamos, contudo, acostumados a determinar o que é próprio do tempo, tomando como ponto de referência o presente no sentido de pre-s-ença. Representamos, muito antes, o tempo — a unidade de presente, passado, futuro — a partir do agora. Já Aristóteles diz que aquilo que do tempo *é,* isto é, se pre-s-enta, é cada agora. Passado e futuro são um *mè ón ti:* algo não ente, certamente não simplesmente nada, mas, antes, o que se presenta e a que algo falta, carência que é designada através do "não-mais" — e do "ainda-não" — agora.

Visto desta maneira, o tempo aparece como a sucessão de "agoras", cada um dos quais, apenas nomeado, já flui para o "há pouco" e já é perseguido pelo "logo a seguir". Kant diz do tempo, assim representado: "Ele tem apenas uma dimensão" *(Crítica da Razão Pura,* A 31, B 47). Entende-se o tempo conhecido como a sucessão na seqüência de agoras, quando se mede e calcula o tempo. Temos o tempo calculado — ao menos assim parece — imediatamente à mão, diante de nós, quando tomamos na mão o relógio, o medidor do tempo e, olhando para a posição dos ponteiros, constatamos: "Agora são 20 horas e 50 minutos".

Dizemos "agora" e pensamos no tempo. Mas em parte alguma do relógio que nos indica o tempo encontramos o tempo, nem no mostrador nem no mecanismo. Tampouco encontramos o tempo nos cronômetros da técnica moderna. Impõe-se a afirmação: quanto maior a perfeição técnica, isto é, quanto mais exatos no efeito de medição, tanto menor será a oportunidade para meditar sobre o que é próprio do tempo.

Onde, porém, está o tempo? É, aliás, o tempo e possui ele algum lugar? O tempo, sem dúvida, não é nada. Por isso procuramos ser cautelosos e dissemos: Dá-se tempo. Acautelamo-nos ainda mais e olhamos cuidadosamente para aquilo que se nos mostra como tempo, enquanto adiantamos nosso olhar sobre o ser, no sentido de presença, presente. Mas o presente como presença se distingue tanto do presente no sentido do agora, que de maneira alguma o presente enquanto presença pode ser determinado a partir do presente enquanto agora. Antes, parece possível o contrário (cf. *Ser e Tempo,* § 81). Se tal fosse o caso, então o presente enquanto presença e tudo o que faz parte de tal presença deveriam significar o tempo autêntico, ainda que nada de imediato tenha sido tempo comumente representado, no sentido da sucessão da seqüência-de-agoras calculáveis.

Mas até agora deixamos de mostrar, de maneira mais clara, o que significa presente no sentido de presença: Através desta, o ser é uniformemente determinado como pre-s-entar e presenti-ficar, isto é, desvelamento. Que coisa pensamos quando dizemos pre-s-entar? (Pre-s)-entar significa demorar. Mas com demasiada facilidade nos tranqüilizamos, concebendo demorar como puro e simples e guiados pela representação costumeira do tempo, como um lapso de tempo de um agora para o agora seguinte. Quando, porém, se fala de pre-s-entar, exige-se que percebamos, no demorar enquanto aproximar-se pelo durar, o permanecer e o durar permanecendo. Presentar se aproxima de nós; presente quer dizer: demorar-se ao nosso encontro, ao encontro de nós, os homens.

Quem somos nós? Continuamos cautelosos com a resposta. Pois a situação poderia ser tal que se determinasse o que caracteriza o homem enquanto homem, justamente, a partir daquilo que agora devemos considerar: o homem, abordado pela presença, o qual, a partir de tal abordagem, se presenta, ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se presenta e ausenta.

O homem está postado de tal modo, no interior da abordagem pela presença, que recebe como dom o presentar que dá-Se, enquanto percebe aquilo que aparece no presenti-ficar. Não fosse o homem o constante destinatário do dom que brota do "dá-Se-presença", não alcançaria ao homem aquilo que é alcançado no dom, nesse caso o ser não apenas ficaria oculto na ausência deste dom, nem apenas também fechado, mas o homem permaneceria excluído do âmbito e do alcance do: Dá-Se ser.[3] O homem não seria homem.

[3] Se às vezes falo em "se dá ser", faço-o para acentuar a importância do *Se* na expressão "Dá-Se ser". Em si elas são equivalentes.

Agora, porém, parece que nós, com a referência feita ao homem, nos desviamos do caminho no qual quereríamos meditar sobre o que é próprio do tempo. De certo modo isto é exato. Não obstante estamos mais próximos da questão que se chama tempo e que deve mostrar-se propriamente a partir do presente como presença.

Presença significa o constante permanecer que se endereça ao homem, que o alcança e é alcançado. [4] Mas de onde vem este alcançar que alcança, ao qual pertence o presente como presença, na medida em que há presença? Na verdade, o presentar de tudo que se presenta sempre aborda o homem, sem que ele atente propriamente nisto ao presentar como tal. Mas com a mesma freqüência, isto é, constantemente, também nos aborda o ausentar. De início aborda-nos de maneira tal que muita coisa não mais se presenta de forma que conhecemos do presentar, no sentido do presente. E, contudo, também este não-mais-presente se presenta imediatamente em seu ausentar, a saber, ao modo do "que foi" e nos aborda. Este não desaparece do anterior agora, como o puramente passado. O que foi se presenta, entretanto, à sua maneira própria. No que foi é alcançado presentar.

Mas o ausentar também se endereça a nós, no sentido do ainda-não-presente, ao modo do presentar, no sentido do vir-ao-nosso-encontro. É assim que se ouve dizer: O futuro já começou; o que não é o caso, porque o futuro jamais começa primeiro, na medida em que o ausentar do ainda-não-presente já sempre, de algum modo, nos aborda, quer dizer, se presenta tão imediatamente como o que foi. No futuro, no vir-ao-nosso-encontro, é alcançado presentar.

Se atentamos com mais precaução ao que foi dito, então encontramos no ausentar, seja aquilo que foi, seja o futuro, uma maneira de presentar e de abordar (dirigir a) que, de modo algum, coincide com o presentar no sentido do presente imediato. De acordo com isto, trata-se de observar: nem todo presentar é necessariamente presente; coisa estranha. Não obstante, encontramos tal presentar, a saber, a abordagem que nos alcança, também no presente. Também nele é-nos alcançado presentar.

Como determinaremos este jogo de alcançar-nos o presentar, no presente, no passado e no futuro? Repousa este alcançar no fato de nos alcançar, ou nos alcança porque é em si um alcançar? Vale a segunda alternativa. Advir, enquanto ainda não presente, alcança e traz, ao mesmo tempo, presente. "Ao mesmo tempo", dizemos e atribuímos, com isto, ao recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente, isto é, à sua própria unidade, um caráter temporal.

Este procedimento não corresponde, sem dúvida, à realidade objetiva, admitindo-se que tenhamos que designar "tempo", a unidade do alcançar agora mostrada, e precisamente esta. Pois o tempo mesmo não é nada de temporal, assim como tampouco é algo entitativo. Por isso fica-nos vedado dizer: futuro, passado, presente, subsistem "simultaneamente". Não obstante, fazem parte de uma unidade em seu recíproco-alcançar-se. Sua unidade unificante só pode determinar-se a partir do que lhes é próprio, do fato de reciprocamente se alcançarem. Mas o que se alcançam uns aos outros?

Nada mais que a si mesmos, e isto quer dizer: o pre-s-entar neles alcançado. Com isto se ilumina o que denominamos espaço-de-tempo. Com a palavra "tempo", porém, já não significamos a sucessão da seqüência de agoras. De acordo com isto, espaço-de-tempo também não significa mais apenas a distância entre dois pontos de agoras do tempo calculado, distância que assinalamos quando, por exemplo, verificamos: No espaço de tempo de cinqüenta anos, aconteceram tais e tais coisas. Espaço-de-tempo designa

[4] *Reichen e erreichen,* dois termos com que Heidegger joga em toda a conferência, vêm traduzidos por "alcançar", que significa, ao mesmo tempo, a) chegar a, atingir *(erreichen);* b) estender *(reichen).*

agora o aberto, que se ilumina no recíproco-alcançar-se de futuro, passado e presente. Somente este aberto e apenas este delimita a possível expansão para o espaço que nos é vulgarmente conhecido. O iluminador alcançar-se-recíproco de futuro, passado e presente é, ele mesmo, pré-espacial; só por isso pode delimitar espaço, isto é, dar.

O espaço de tempo vulgarmente entendido no sentido da distância entre dois pontos do tempo é o resultado do cálculo do tempo. É através dele que o tempo, representado como linha ou parâmetro — tempo que assim é unidimensional —, é medido por números. O elemento dimensional do tempo, assim pensado como a sucessão da seqüência de agoras, é tomado de empréstimo da representação do espaço tridimensional.

Contudo, antes de qualquer cálculo sobre o tempo e dele independente, é no iluminador alcançar-se-recíproco de futuro, passado e presente que repousa o elemento próprio do espaço-de-tempo do tempo autêntico. De acordo com isto, é próprio do tempo autêntico, e só dele, aquilo que, com risco constante de sermos mal compreendidos, denominamos dimensão, diâmetro. Esta repousa no alcançar iluminador caracterizado como aquilo em que o futuro traz o passado, o passado o futuro, e a relação mútua de ambos a clareira do aberto.

Pensado a partir deste tríplice alcançar, o tempo autêntico mostra-se como tridimensional. Dimensão — repito — não é aqui pensada como a circunscrição da possível medição, mas como o alcançar iluminador. Unicamente este permite delimitar e representar uma circunscrição para a medição.

Mas a partir de onde se determina agora a unidade das três dimensões do tempo autêntico, quer dizer, de seus três modos de alcançar o presentar que a cada um é próprio, sendo reciprocamente enviscerados? Já ouvimos: Tanto no advento do ainda-não-presente, como no que foi do não-mais-presente, e, mesmo no próprio presente, sempre estão em jogo uma espécie de abordagem e um trazer para, isto é, presentar. Não podemos, evidentemente, atribuir este presentar, a ser assim pensado, a uma das três dimensões do tempo, a saber — o que parece óbvio — ao presente. Esta unidade das três dimensões repousa, muito antes, no proporcionar-se cada uma à outra. Este proporcionar-se mostra-se como o autêntico no alcançar que impera no que é próprio do tempo, portanto, como uma espécie de quarta dimensão — não apenas uma espécie, mas uma dimensão efetivamente real.

O tempo é quadridimensional.

O que, porém, na enumeração, chamamos de quarta dimensão é, de acordo com a realidade, a primeira, isto é, o alcançar que a tudo determina. Este produz, no porvir, no passado, no presente, o presentar que é próprio a cada um, os mantém separados pelo iluminar, e os retém, de tal maneira, unidos um ao outro, na proximidade, a partir da qual permanecem reciprocamente próximas as três dimensões. É por isso que denominamos ao primeiro, originário, literalmente empreendedor alcançar, no qual repousa a unidade do tempo autêntico, a proximidade que aproxima, proximidade como *Nahheit* — palavra antiga, ainda usada por Kant. Esta, porém, aproxima futuro, passado e presente, um do outro, enquanto afasta. Pois mantém o que foi, aberto, enquanto recusa seu porvir como presente. Este aproximar-se da proximidade mantém aberto o advento desde o futuro, enquanto, na vinda, retém o presente. A proximidade que aproxima tem o caráter da recusa e da retenção. Mantém previamente ligados um ao outro na unidade, os modos do alcançar do passado, do futuro e do presente.

O tempo não é. Dá-Se o tempo. O dar que dá tempo determina-se a partir da proximidade que recusa e retém. Ela garante o aberto do espaço-de-tempo e preserva o que, no passado, permanece recusado, e, no futuro, retido. Denominamos o dar que dá o tempo

autêntico, alcançar que ilumina e oculta. Na medida em que o próprio alcançar é um dar, oculta-se, no tempo autêntico, o dar de um dar.

Onde, porém, dá-Se o tempo e o espaço-de-tempo? Por mais urgente que uma tal questão possa parecer, à primeira vista, já não podemos perguntar, desta maneira, por um "onde", por um lugar do tempo. Pois o próprio tempo autêntico, o âmbito de seu tríplice alcançar determinado pela proximidade que aproxima, é o lugar pré-espacial, que é condição primeira, através da qual dá-se um possível "onde".

Sem dúvida, a Filosofia, desde seu começo, sempre que meditou sobre o tempo, perguntou onde situá-lo. Tinha-se com isto principalmente em vista o tempo calculado como o fluir da sucessão da seqüência de "agoras". Explicava-se que este tempo numerado com que calculamos não podia dar-se sem a *psyché,* sem o *animus,* sem a alma, sem a consciência, sem o espírito. Tempo não se dá sem o homem. Mas o que significa este "não-sem"? É o homem o doador do tempo ou seu destinatário? E, se for este último, como recebe o homem o tempo? É o homem primeiro homem para então, ocasionalmente, isto é, em qualquer tempo, acolher o tempo e assumir a relação com ele? O tempo autêntico é a proximidade unificante do tríplice alcançar iluminador de presença a partir do presente, do passado e do futuro. Esse tempo já alcançou o homem enquanto tal, de tal maneira que ele só pode ser homem enquanto está colocado no tríplice alcançar, e sustenta a proximidade que, recusando e retendo, determina este alcançar. O tempo não é obra do homem; o homem não é obra do tempo. Aqui não há um obrar. Somente há o dar, no sentido do supramencionado alcançar que ilumina o espaço-de-tempo.

Mas uma vez concedido que o modo de dar, em que dá-Se tempo, exige a caracterização exposta, permanecemos ainda sempre confrontados com o enigmático "Se" que nomeamos quando dizemos: Dá-Se tempo. Dá-Se ser. Aumenta o risco de, com esta denominação do "Se", criarmos arbitrariamente uma força indeterminada, que teria por função realizar tudo que se refere ao dar de ser e de tempo. Fugiremos, no entanto, à indeterminação, e evitaremos o arbítrio, enquanto nos ativermos às determinações do dar que procuramos mostrar, e isto precisamente a partir da visão antecipadora sobre o ser como presença, e sobre o tempo no âmbito do alcançar da clareira de um múltiplo presentar. O dar no "dá-Se ser" revelou-se como destinar e como destino de presença, em suas transformações epocais.

O dar no "dá-Se tempo" mostrou-se como o alcançar iluminador do âmbito quadridimensional.

Na medida em que no ser como presença se anuncia algo semelhante ao tempo, reforça-se a conjetura, a que já aludimos, de que o tempo autêntico, o quádruplo alcançar do aberto, se deixaria descobrir como o "Se" que dá ser, isto é, presentar. A conjetura parece confirmar-se plenamente se atentarmos ao fato de que o ausentar também se manifesta como um modo de presentar. Mostrou-se, porém, no passado que presentifica o ainda-não-presente, pela recusa do presente; mostrou-se no vir-ao-nosso-encontro que presentifica o ainda-não-presente pela retenção do presente, aquela maneira do alcançar iluminador que dá toda pre-s-ença para a clareira do aberto.

Com isto, o tempo autêntico aparece como o "Se" que nomeamos, quando dizemos: dá-Se ser. O destino, em que Se dá ser, repousa no alcançar do tempo. Mostrou-se, por esta indicação, o tempo como o Se, que dá ser? — De maneira alguma. Pois o tempo mesmo permanece o dom de um dá-se cujo dar protege o âmbito em que é alcançada presença. Desta maneira, o Se continua ainda enigmático. Em tal caso é aconselhável determinar o Se que dá a partir do dar que já foi caracterizado. Este mostrou-se como o destinar de ser, como tempo, no sentido do alcançar iluminador.

(Ou estamos agora perplexos somente porque nos deixamos induzir em erro pela língua — ou mais exatamente pela interpretação gramatical da língua; erro pelo qual somos levados a fixar hipnoticamente um Se que tem por função dar, mas que enquanto tal não existe? Se dizemos: Dá-se ser, dá-se tempo, enunciamos proposições. Segundo a gramática, uma proposição constitui-se de sujeito e predicado. O sujeito da proposição não precisa necessariamente ser um sujeito, no sentido de um eu e de uma pessoa. É por esta razão que a gramática e a lógica compreendem as proposições com o "Se", como proposições impessoais e sem sujeito. Em outras línguas indo-germânicas, no grego e no latim, falta o "Se", ao menos enquanto palavra individualizada e estrutura fonética — o que não significa, contudo, de maneira alguma, que aquilo que é visado no "Se" não seja pensado: no latim, *pluit,* chove; no grego *chré,* é necessário.

Entretanto, que significa este "Se"? A lingüística e a filosofia da linguagem refletiram abundantemente a respeito, sem descobrirem esclarecimento válido algum. O âmbito significativo intendido no "Se" estende-se desde a insignificância até o demônico. O "Se" pronunciado quando se diz "dá-Se ser", "dá-Se tempo", nomeia provavelmente alguma coisa excepcional que não pode ser discutida aqui a fundo. É por isso que aqui nos contentamos com uma consideração de princípio.

Segundo a interpretação lógico-gramatical, aquilo de que alguma coisa se enuncia aparece como sujeito: *hypokeímenon,* o que já está aí, o que, de alguma maneira, se presenta. O que é atribuído ao sujeito como predicado aparece como aquilo que se co-presenta com aquilo que se presenta, o *symbebekós, accidens:* "O auditório está iluminado". No "Se" de "dá-Se ser" fala um presentar de algo real que se presenta, portanto, de uma certa maneira de ser. Se nós o colocarmos em lugar do "Se", então a frase "dá-Se ser" diz: Ser dá ser. Com isto somos devolvidos àquelas dificuldades que mencionávamos no início da conferência: Ser é. Mas ser "é" tão pouco como tempo "é". Por isso abandonamos agora a tentativa de determinar o "Se" isoladamente e para si. Não perderemos, contudo, de vista: O "Se" nomeia, ao menos na interpretação de que dispomos por ora, uma pre-s-ença de au-s-ência.

Em face do fato de no dizer: "dá-Se ser", "dá-Se tempo", não se trata de enunciados sobre o ente; mas que a estrutura proposicional dos enunciados, entretanto, foi transmitida e comunicada pelos gramáticos greco-romanos, exclusivamente na perspectiva de tais enunciados versarem sobre o ente, tomamos ao mesmo tempo em consideração a possibilidade de que no dizer do "dá-Se ser", "dá-Se tempo" — contra toda aparência — não se trata de enunciados que são constantemente fixados na estrutura proposicional da relação sujeito-predicado. De que maneira, entretanto, podemos penetrar naquilo que, no mencionado dizer "dá-Se ser", "dá-Se tempo", é expresso como "Se"? Simplesmente pensando o "Se" a partir da espécie de dar que dele faz parte: o dar como destino, o dar como alcançar iluminador. Ambos fazem parte de uma unidade, na medida em que aquele, o destino, repousa neste, o alcançar iluminador.)

No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriar-se, do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos: *das Ereignis* (o acontecimento-apropriação). [5] O que nomeia

[5] Ainda que *Ereignis* possa ser traduzido por acontecimento-apropriação, mantém-se doravante o termo alemão, pois de maneira alguma é possível transpor para o vernáculo toda a riqueza de conotações do termo original. Heidegger mesmo dá-me razão: "*Ereignis* como palavra-guia deixa-se tão pouco traduzir quanto a palavra-guia grega *lógos* ou a chinesa Tao". Vide *Que É Isto — a Filosofia? — Identidade e Diferença.*

esta palavra, somente podemos pensar agora a partir daquilo que se manifesta na vista prévia sobre ser e sobre tempo como destino e como alcançar, onde é o lugar de tempo e ser. A ambos, tanto ser como tempo, denominamos questões. O "e" entre ambos deixou sua relação recíproca no indeterminado.

Agora finalmente mostra-se: O que vincula ambas as questões mutuamente, aquilo que conduz ambas as questões não apenas para o interior daquilo que lhes é próprio, mas que as conserva em sua comum-unidade e ali as sustenta, a relação de ambas as questões, o estado de coisas, é o *Ereignis.* O estado de coisas não se vem juntar posteriormente, como uma relação construída, a ser e tempo. O estado de coisas faz com que primeiramente ser e tempo aconteçam a partir de sua relação e no íntimo do que lhes é próprio; e isto através do acontecer apropriador que se oculta no destino e no alcançar iluminador. De acordo com isto, manifesta-se o "Se" que dá, no "dá-Se ser", "dá-Se tempo", como o *Ereignis.* A afirmação é certa, e, contudo, inverídica, isto é, nos esconde o estado de coisas; pois, inadvertidamente, representamo-lo como algo que se presenta, enquanto precisamente procuramos pensar a presença como tal. Mas talvez fiquemos de uma só vez libertos de todas as dificuldades, de todas as análises importunas e aparentemente estéreis, se levantarmos a simples questão, já por demais madura, e a respondermos: Que é o *Ereignis?*

Permitam-me aqui uma questão intermediária. Que significa "responder" e "resposta"? Responder, quer dizer, o dizer, que corresponde ao estado de coisas, que aqui deve ser pensado, isto é, ao *Ereignis.* Se, no entanto, o estado de coisas proíbe falar-se dele, ao modo de uma enunciação, seremos levados a renunciar à proposição por cuja enunciação se espera, ao levantar a questão. Isto todavia significa confessar a impotência de pensar, de maneira adequada, aquilo que aqui deve sê-lo. Ou será, por acaso, de melhor conselho, não apenas renunciar à resposta, mas já à própria pergunta? Pois qual é a situação da questão, claramente justificável e posta livremente: Que é o *Ereignis?* Com isto perguntamos pela essência, pelo modo como o *Ereignis* é, isto é, se presenta.

Com a questão aparentemente inofensiva: Que é o *Ereignis?,* exigimos uma informação sobre o ser do *Ereignis.* Mas se agora o ser mesmo se apresenta como algo que pertence ao *Ereignis,* e somente a partir dele recebe a determinação de presença, então regredimos, com a questão levantada, até aquilo que, em primeiro lugar, exige sua determinação: o ser a partir do tempo. Esta determinação mostrou-se, a partir da vista prévia sobre o "Se", que dá, pelo exame dos modos de dar mutuamente imbricados, o destinar e o alcançar. Destinar do ser repousa no alcançar iluminador do múltiplo presentar, no âmbito aberto do espaço-de-tempo. O alcançar, porém, repousa, junto ao destinar, no acontecimento-apropriação, no acontecer-apropriar. Este, isto é, o elemento característico do *Ereignis,* determina também o sentido daquilo que aqui é denominado: o repousar.

O que acabamos de dizer permite, obriga até, de certo modo, a dizer como o *Ereignis* não deve ser pensado. Não podemos representar o que vem designado com o nome de *Ereignis,* guiados pela semântica ordinária; pois esta compreende *Ereignis* no sentido de acontecimento e fato — e não a partir do apropriar como o alcançar e destinar iluminador e protetor.

Assim, ouviu-se, por exemplo, proclamar recentemente que a pretendida unificação da Comunidade Econômica Européia é um acontecimento europeu de significação histórica universal. Se, porém, a palavra *Ereignis* é usada no contexto de uma análise do ser, se se ouve esta palavra apenas em sua significação ordinária, então, literalmente se impõe falar do *Ereignis* do ser. Pois sem o ser ente algum como tal é capaz de ser. Desta forma, pode o ser ser apresentado como o mais alto e mais significativo acontecimento.

Mas a única intenção desta conferência visa a chegar ao exame do próprio ser enquanto o *Ereignis*. Mas aquilo que é nomeado com a palavra o *"Ereignis"* diz algo bem diferente. Nesta mesma direção deve também ser pensado o insignificante e por isso sempre capcioso, porque plurívoco, "enquanto" *(als)*. [6] Admitindo-se que abandonemos, para a discussão de ser e tempo, a significação ordinária da palavra *Ereignis*, e que sigamos, em vez disso, o sentido que se anuncia no destinar da presença e no alcançar iluminador do espaço-de-tempo; então, mesmo assim, ainda permanece indeterminado falar do "ser enquanto *Ereignis*".

"Ser enquanto o *Ereignis*" — outrora pensou a Filosofia o ser enquanto *idéa*, enquanto *enérgeia*, enquanto *actualitas*, enquanto vontade, sempre a partir do ente, e agora — poder-se-ia dizer — pensa o ser enquanto *Ereignis*. Assim compreendido, *Ereignis* significa uma explicação derivada do ser, a qual, caso apresente foros de legitimidade, representa a continuação da metafísica. O "enquanto" significa neste caso: *Ereignis* como uma espécie de ser, subordinado ao ser, que constitui o conceito central ainda retido. Pensemos, contudo, como foi tentado, ser no sentido de presentar e presentificar, que se dão no destino, o qual, por sua vez, repousa no iluminador-velador alcançar do tempo autêntico, então o ser faz parte do acontecer apropriador. É dele que o dar e o seu dom recebem sua determinação. Nesse caso o ser seria uma espécie de *Ereignis* e não o *Ereignis* uma espécie de ser.

Mas o refúgio numa tal inversão seria pouco séria. Esta falseia o verdadeiro estado de coisas. *Ereignis* não é conceito supremo abarcador, sob o qual seria possível inserir ser e tempo. Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui. Pois, ao meditarmos sobre o próprio ser e perseguirmos o que lhe é próprio, mostra-se ele como o dom do destino de presença garantido pelo alcançar do tempo. O dom do presentar é propriedade do acontecer-apropriando. Ser desaparece no *Ereignis*. Na expressão: "Ser enquanto o *Ereignis*", o "enquanto" quer agora dizer: Ser, presentificar destinado no acontecer que apropria, tempo alcançado no acontecer que apropria. Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*. E quanto a este mesmo? Pode-se dizer mais do *Ereignis?*

Durante a exposição já foi pensado mais, mas não foi propriamente dito, a saber, o seguinte: que ao dar como destinar pertence a suspensão, isto é, no alcançar do passado e do porvir acontece o jogo da recusa do presente e da retenção de presente. O agora nomeado: suspensão, recusa, retenção, mostra algo como subtrair-se, em resumo: a retração. Mas na medida em que os modos de dar por ele determinados, o destinar e o alcançar, residem no acontecer apropriador, deve a retração fazer parte do que é específico do *Ereignis*. Analisá-lo não é mais tarefa desta conferência.

(Com a máxima brevidade e de maneira insuficiente para uma conferência, seja- nos permitido apontar em direção do elemento específico do *Ereignis*.

O destinar no destino do ser foi caracterizado como um dar, em que aquilo que destina retém-se a si mesmo e nesta suspensão se subtrai à desocultação.

No tempo autêntico e seu espaço-de-tempo, mostrou-se o alcançar do que foi, portanto, do não-mais-presente, a recusa deste. No alcançar do futuro, mostrou-se, portanto, do ainda-não-presente, a retenção deste. Recusa e retenção revelam o mesmo traço que a suspensão no destinar: a saber, o subtrair-se.

Na medida em que agora destino do ser reside no alcançar do tempo e este com aquele residem no *Ereignis*, manifesta-se, no acontecimento-apropriador, o elemento específico: ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento sem limites. Pensando a partir do acontecer apropriador, isto quer dizer: Ele se des-apropria, no sentido mencio-

[6] Sobre *als* (enquanto), ver *Ser e Tempo*, § 32, e *Tugendhar*, E. — *Tikata Tinós*, Freiburg/München, 1958.

nado, de si mesmo. Do *Ereignis* enquanto tal faz parte a *Enteignis,* o não-acontecer desapropriador. Através deste último o *Ereignis* não se abandona, mas guarda sua propriedade.

O outro elemento específico no *Ereignis,* vislumbramo-lo tão logo meditemos, com suficiente clareza, algo já dito. No ser como presentar manifesta-se a abordagem, que aborda a nós humanos, de tal modo que no perceber e assumir desta abordagem alcançamos aquilo que é específico do ser homem. Este assumir a abordagem da presença reside, porém, no in-sistir no âmbito do alcançar, alcançar que é o modo como nos alcançou o tempo autêntico quadridimensional.

Na medida em que ser e tempo só se dão no acontecer apropriador, deste faz parte o elemento característico que consiste em levar o homem, como aquele que percebe ser, in-sistindo no tempo autêntico, ao interior do que lhe é próprio. Assim apropriado, o homem pertence ao *Ereignis.*

Este *pertencer a* reside na reapropriação que caracteriza o *Ereignis.* Por esta o homem está entregue ao âmbito do *Ereignis.* A isto se deve o fato de nunca sermos capazes de colocar o *Ereignis* diante de nós, nem como algo que se opõe a nós, nem como algo que a tudo abarca. É por esta razão que o pensamento que representa e fundamenta corresponde tão pouco ao *Ereignis* quanto o dizer simplesmente enunciador.

Na medida em que tempo, tanto quanto ser, enquanto dons do acontecer apropriador, somente podem ser pensados a partir deste, deve também ser pensada, de maneira correspondente, a relação do espaço com o *Ereignis.* Isto naturalmente só pode ter sucesso se antes tivermos visto claramente a origem do espaço, a partir do que é específico do lugar suficientemente pensado (cf. "Construir, Morar, Pensar", 1951, em *Ensaios e Conferências,* 1954, p. 145 ss.).

A tentativa do § 70 de *Ser e Tempo* de reduzir a espacialidade do ser-aí à temporalidade não pode ser mais sustentada.

Sem dúvida, tornou-se agora visível que o que quer dizer *Ereignis,* passado pela análise do próprio ser e do próprio tempo, pela penetração do destino do ser e no alcançar do espaço-de-tempo. Mas chegamos nós, por esta via, algo mais que a puros pensamentos fantasiosos? No fundo desta suspeita fala a opinião de que o *Ereignis,* contudo, deveria "ser" algo entitativo. Entretanto o *Ereignis* nem *é,* nem se *dá.* Dizer um como o outro significa uma distorção do estado de coisas, como se quiséssemos fazer a fonte derivar do rio.

Que resta dizer? Apenas isto: O *Ereignis* acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica. Que sucederia, porém, se assumíssemos incansavelmente o que foi, como fulcro para a reflexão, e com isto refletíssemos sobre o fato de que este *mesmo* nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antiguidade do pensamento ocidental: O originariamente antigo que se oculta no nome de *Alétheia?* (A-létheia). Através daquilo que é predito por este mais originário de todos os *leitmotive* do pensamento, fala um laço — laço que liga todo pensamento, admitindo-se que este se submeta ao apelo do que deve ser pensado.

Tratou-se de pensar o ser, passando pela análise do tempo autêntico, naquilo que lhe é mais próprio — a partir do *Ereignis* —, sem levar em consideração a relação do ser com o ente.

Pensar ser sem o ente, quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração impera ainda mesmo na intenção de superar a metafí-

sica. Por esta razão trata-se de deixar de lado a idéia da superação da metafísica e de abandonar a metafísica a si mesma.

Se alguma superação permanece necessária, então interessa aquele pensamento que propriamente se insere no *Ereignis*, para dizê-lo a partir dele e em direção a ele.

Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer insuficiente. [7]

Um empecilho de tal natureza permanece também o dizer algo do *Ereignis* ao modo de uma conferência. Esta apenas falou por proposições enunciativas.

Referências

Quanto à tentativa de pensar a coisa, vide *Ensaios e Conferências*, Neske. Pfullingen, 1954, pp. 163-181. A conferência "A coisa" foi pronunciada, pela primeira vez, por ocasião de um ciclo de conferências intitulado *Lance de Olhos Naquilo que É*, em dezembro de 1949 em Bremen e na primavera de 1950 em Bühlerhole.

Para a interpretação do dito de Parmênides, vide *Ensaios e Conferências*, pp. 231-256.

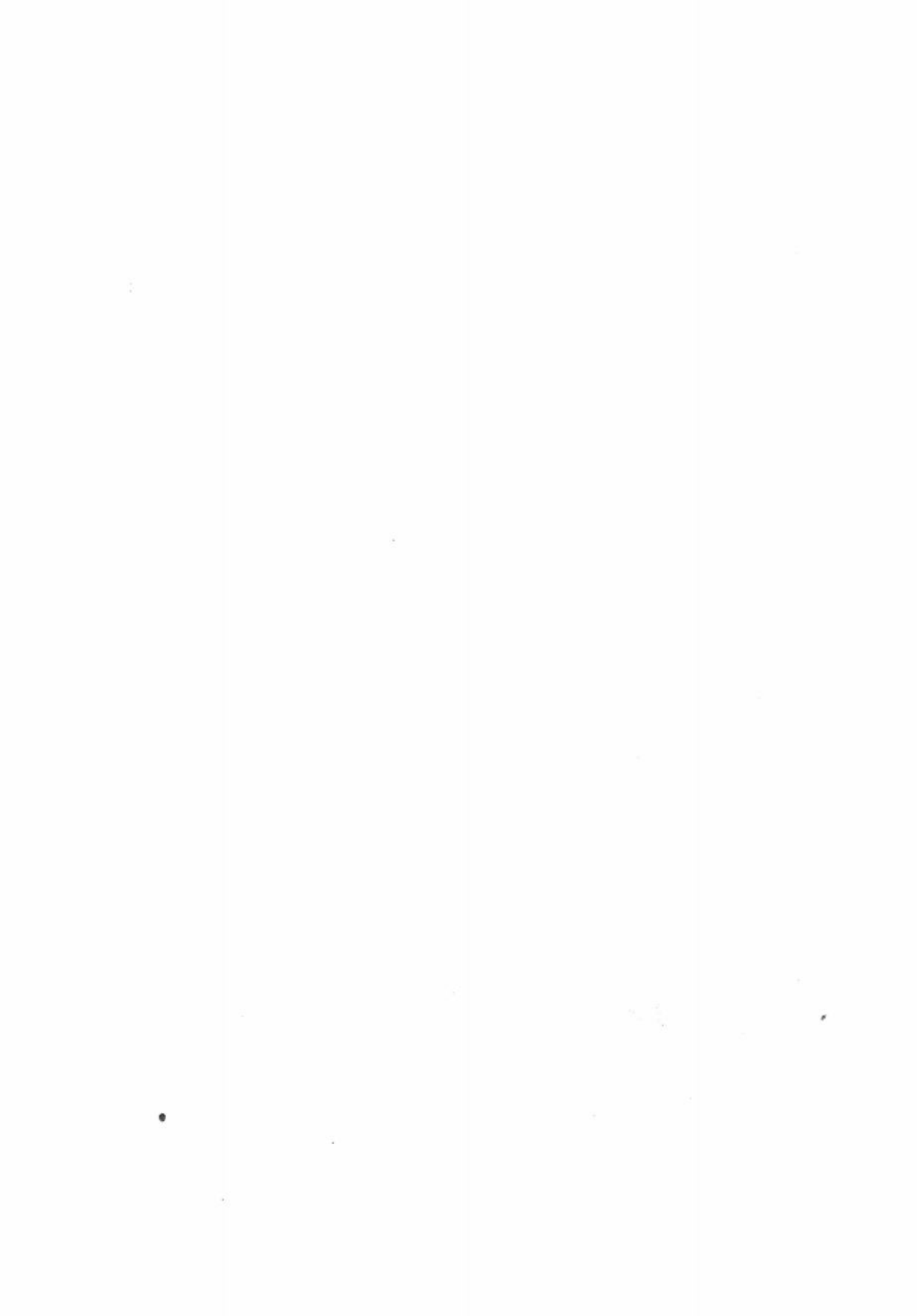
No que respeita à essência da técnica moderna e à ciência dos tempos novos, vide *Ensaios e Conferências*, pp. 13-70.

No que se refere à determinação do ser fundamento, vide *Ensaios e Conferências*, pp. 207-229 e *O Princípio de Razão*, Neske. Pfullingen. 1957.

Para a discussão da diferença, vide *Que Significa Pensar?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, e *Sobre o Problema do Ser*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1956.

Sobre a interpretação da metafísica de Hegel, vide *Sendas Perdidas*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pp. 105-192.

Somente para um pensamento que, dos presentes textos e das mencionadas publicações, se volta para trás, *A Carta sobre o Humanismo*, 1947, em cujas páginas quase tudo se reduz apenas a alusões, torna-se um possível impulso para uma discussão do objeto do pensamento.

[7] Eis o motivo de escândalo para todos os que se ocupam com a análise lógica da linguagem. Vide Marten, R. — *Existieren, Wahrsein und Verstehen*, Berlim, 1971, particularmente pp. 211-250.

PROTOCOLO DO SEMINÁRIO SOBRE A CONFERÊNCIA "TEMPO E SER"*

* O protocolo do seminário sobre a conferência *Tempo e Ser* foi redigido pelo Dr. Alfredo Guzoni. O texto, por mim examinado, encontra-se completado em algumas passagens. O seminário teve lugar em Todtnauberg (Floresta Negra), de 11 a 13 de setembro de 1962, em seis sessões. A publicação do protocolo tem a intenção de clarificar e profundar aquilo que merece ser questionado no texto da conferência.

Primeira sessão

Na sessão introdutória indicou-se, inicialmente, muita coisa que pudesse servir a uma melhor compreensão da conferência e, assim, fosse útil ao preparo e à delimitação das intenções do seminário. Nestas observações tocaram-se questões e temas que, em parte, foram abordados nas sessões seguintes, expressamente, e em parte determinaram o andamento do seminário, de maneira mais indireta e como pano de fundo.

Pelas características particulares daquilo que no seminário seria discutido, este representou um ensaio. Distinguiu-se, de maneira essencial, dos exercícios de seminário que Heidegger havia dirigido no decurso de sua atividade acadêmica; esta diferença de maneira mais exterior já se manifestava no fato de não haver sido tomado como estudo-base um texto da metafísica, mas um texto do próprio Heidegger. Na tentativa de examinar o que fora dito em sua conferência, mostrava-se algo ainda mais arriscado do que havia sido a conferência mesma. A audácia desta residia no fato de falar, em proposições enunciativas, de algo para o qual estes modos de dizer são fundamentalmente inadequados. Sem dúvida, deve-se notar que não se trata de simples enunciações, mas de uma resposta preparada por um questionamento que se procura adequar ao estado de coisas em questão; em tudo isto — enunciações, questões e respostas — vem pressuposta *a experiência da questão propriamente dita.*

O caráter experimental do seminário era, portanto, duplo: de um lado, havia o fato de procurar apontar a uma questão, que, desde o interior de si mesma, se recusava ao enunciar que procura comunicar algo; de outro lado, havia o fato de tentar preparar nos participantes a própria experiência do que fora dito, a experiência de algo que não pode ser trazido abertamente à luz do dia. O que constituía basicamente o risco do seminário era, portanto, a tentativa de falar de algo que não pode ser transmitido simplesmente à maneira de um conhecimento, nem também à maneira de um questionamento, mas que *deve ser* sobretudo experimentado — a tentativa de falar disto com o intuito de preparar esta experiência.

A intenção do seminário foi assim determinada, tendo-se em vista que deveria ter como meta analisar a conferência como um todo, examinar sua tarefa fundamental, e ainda situar a conexão da conferência com o pensamento de Heidegger enquanto tal. A isto acrescia a tarefa de buscar uma luz sobre a situação da Filosofia da atualidade; e isto num tempo em que o pensamento de Heidegger ec-siste e que, por outro lado, pode ser caracterizado pelo desaparecimento da Filosofia. Este desaparecimento mostra-se com um rosto vário. Na medida em que por Filosofia se entende a metafísica, manifesta-se o desaparecimento no fato de a questão do pensamento não mais ser aquela da metafísica — enquanto, contudo, a metafísica mesma provavelmente subsistirá. Visíveis tornam-se já os fenômenos compensatórios da Filosofia, suas possibilidades de evasão: de

um lado, a pura interpretação de textos da tradição filosófica, o elaborar e concluir da metafísica; de outro lado, o fato de a Filosofia ser impelida e desviada para a Lógica (Logística), a Psicologia e a Sociologia, em suma, para a Antropologia.

Neste seminário, era necessário pressupor o conhecimento e a experiência da história da metafísica, não havendo sido possível estabelecer relações expressas com contextos históricos e posições metafísicas isoladas. Apenas Hegel foi exceção, já que nele se deteve a análise, e isto por causa da estranha realidade: o pensamento de Heidegger ser sempre novamente comparado e das maneiras mais diversas ao de Hegel. Ainda que Hegel esteja, no que tange à questão central, mais distante das pretensões heideggerianas do que qualquer outra posição metafísica, impõe-se, contudo, a aparência de uma igualdade, e com isto a possibilidade de comparação de ambas as posições, de maneira quase coercitiva. Em que medida? Que significa o desdobramento especulativo do ser (enquanto "objeto") para o ser (enquanto "conceito")? Como consegue manter-se aqui "ser" como presença? Por que corresponde a isto o "pensamento" como dialética especulativa? Assim, é, pois, necessária, numa retrospectiva sobre a análise do "ser" realizada por Hegel, uma clara delimitação em face de Hegel, para a clarificação do próprio caminho de Heidegger e para a compreensão de seu pensamento; esta delimitação não procura simplesmente esconder e negar a similitude, mas clarificar as razões da aparência.

Após estas primeiras observações a respeito do seminário — seu caráter particular, sua intenção e o pressuposto conhecimento da metafísica —, foi abordada a conferência como tal.

Através de uma caracterização de seu movimento, tornou-se visível sua posição no todo dos esforços e trabalhos de Heidegger.

A conferência intitulada *Tempo e Ser* pergunta primeiro pelo que é próprio do ser, e, em seguida, pelo que é próprio do tempo. Nisto mostra-se que nem ser nem tempo *são*. Desta maneira, atinge-se a passagem para o *"dá-Se"*. O *"dá-Se"* é, o primeiro, clarificado em relação ao dar e depois com relação ao Se que dá. O Se é interpretado como o *Ereignis*. Resumindo mais: A conferência parte de *Ser e Tempo*, passa pelo que é próprio de *Tempo e Ser* para o Se que dá, e deste para o *Ereignis*.

Com a precaução que aqui se recomenda, poder-se-ia dizer que a conferência repete o movimento e a transformação do pensamento heideggeriano de *Ser e Tempo* até o posterior dizer do *Ereignis*. Que acontece neste movimento? Qual a forma do questionar e do responder que ocorreu no pensamento de Heidegger?

Ser e Tempo é a tentativa de uma interpretação do ser em direção ao horizonte transcendental tempo. Que significa aqui "transcendental"? Não a objetividade de um objeto da experiência enquanto constituído na consciência, mas o âmbito do projeto, descoberto a partir da clareira do ser-aí, para a determinação do ser, quer dizer, do presentar como tal. Na conferência *Tempo e Ser* é recuperado ao âmbito de uma relação mais originária o sentido do tempo, até então impensado, e que se esconde no ser como presentar. Falar de algo mais originário pode gerar aqui facilmente um mal-entendido. Mas mesmo que deixemos por ora não decidido como deve ser compreendido o mais originário, e isto quer dizer, como não deve ser entendido, fica, contudo, de pé o fato de que o pensamento — e na verdade tanto na conferência mesma como em todo o caminho de Heidegger — possui o caráter de um retorno. Isto é o passo de volta. Deve-se prestar atenção à plurivocidade da expressão. Necessário torna-se o exame do para onde e do como, quando se fala de "de volta".

Permite-se desse modo levantar a questão de se e como este retorno, que constitui a espécie de mobilidade deste pensamento, está ligado ao fato de que o *Ereignis* não é apenas enquanto destinar mas como tal sobretudo a subtração.

Mostra-se o caráter de subtração já na problemática de *Ser e Tempo?* Para verificá-lo, deve penetrar na intenção primária desta obra, ou melhor, no significado que possui o tempo na questão do sentido do ser. O tempo que, em *Ser e Tempo,* é posto como o sentido do ser, não é aí ainda uma resposta, um último apoio para o questionamento, mas antes o nomear de uma questão. O nome "tempo" é o pré-nome para aquilo que mais tarde passou a ser denominado "a verdade do ser".

A explicitação do tempo tem primeiro em vista o caráter de temporalização da temporalidade do ser-aí, para o elemento estático, que em si já contém — sem que este estado de coisas seja expressamente nomeado na parte de *Ser e Tempo* que alcançou publicação (vide *Ser e Tempo,* § 28) — uma indicação em direção da verdade, da clareira, do desvelamento do ser enquanto ser. Já em *Ser e Tempo,* portanto — ainda que aí a explicação do tempo permaneça limitada à temporalidade do ser-aí, e ainda nada se fale do caráter temporal do ser (enquanto que na conferência *Tempo e Ser* o papel do ser humano para a clareira do ser é intencionalmente silenciado) —, é o tempo, pela referência à *alétheia* e ao presentar, tirado da compreensão ordinária, desde o início, e recebeu um sentido novo.

Importa, portanto, tanto em *Tempo e Ser,* onde a tentativa é expressamente feita, como em *Ser e Tempo,* onde reside antes no movimento e na meta inexpressa, evitar o im-passe que poderia ocultar-se na expressão "tempo", e primeiro realmente ali se esconde. Tempo é pensado, já em *Ser e Tempo,* com relação à *alétheia* (desvelamento) e a partir da palavra grega *ousía* (presença).

Se esta é a situação do tempo, em que se expressa o horizonte transcendental de ser, como poderia ser então caracterizada a experiência fundamental que conduz o ponto de partida de *Ser e Tempo?* Pode-se já apontar nela um caráter de subtração? A experiência, que, pela primeira vez, se procura expressar em *Ser e Tempo,* e que na postura interrogativa transcendental deve ainda falar, de certa maneira, a linguagem da metafísica, consiste no fato de, em toda a metafísica, o ser do ente haver sido certamente pensado e conceituado, tornando assim também visível a verdade do ente. Todavia, em todas as manifestações do ser, sua verdade nunca chega a ser questionada; permanece esquecida. A experiência básica de *Ser e Tempo* é, portanto, o esquecimento do ser. Esquecimento significa, porém, aqui, em sentido grego: velamento e ocultar-se.

O esquecimento do ser que se mostra como um não-pensar na verdade do ser pode ser facilmente interpretado como uma negligência do pensamento em voga até hoje e, portanto, mal-entendido; ou ser, em todo caso, interpretado como algo a que se pode pôr um fim, assumindo de maneira expressa e realizando a questão do sentido, quer dizer, da verdade do ser. O pensamento heideggeriano poderia ser compreendido — e *Ser e Tempo* parece sugeri-lo ainda — como a preparação e a abertura do fundamento em que residiu a base de toda metafísica inacessível a ela própria, de maneira que assim o esquecimento do ser até agora reinante possa ser suprimido e extinto. Entretanto, para a compreensão correta, importa aceitar que o não-pensar, até agora imperante, não é resultado de uma negligência, mas que deve ser pensado como conseqüência do velar-se do ser. O velamento do ser faz parte — como sua privação — da clareira do ser. O esquecimento do ser, que constitui a essência da metafísica e que se tornou o elemento propulsor para *Ser e Tempo,* faz parte do próprio modo de acontecer o ser. Com isto se impõe a um pensamento que pensa o ser a tarefa de pensar o ser de tal maneira que o esquecimento do ser dela faça parte essencial.

O pensamento que inicia com *Ser e Tempo* é, portanto, de um lado, um despertar do esquecimento do ser — e aqui despertar deve ser compreendido como um recordar-se de

algo que jamais foi pensado —, mas enquanto é um despertar não é, de outro lado, um extinguir o esquecimento do ser, mas um postar-se nele e nele permanecer. Assim o despertar do esquecimento do ser é o acordar para dentro do *Ereignis*. Apenas no pensar o próprio ser, o *Ereignis*, torna-se experimentável o esquecimento do ser *como* tal.

O caráter deste pensamento foi determinado, diversas vezes, como "passo de volta". Este se compreende primeiro como um "afastar-se de. . ." e um "dirigir-se para. . .". Sendo assim, o pensamento de Heidegger seria o movimento que se afasta da manifestação do ente e se dirige à manifestação que permanece velada no ente manifestado. A expressão "passo de volta" é pensada aqui ainda em outro sentido. O passo de volta recua, conquista distância, em face daquilo que ainda está por vir. A conquista da distância é um desafastamento, a liberação do aproximar-se daquilo que deve ser pensado.

No passo de volta começa a brilhar, como aquilo que deve ser pensado, a manifestação como tal. Mas em que direção brilha ela?, quer dizer, pensando a partir do passo de volta, para onde conduz ele? O "para onde" não pode ser constatado (fixado). Só pode determinar-se na realização do passo de volta, mas isto quer dizer entregar-se, a partir da correspondência, àquilo que, no passo de volta, chega à sua revelação.

No que diz respeito à determinação deste "para onde" apresentou-se uma dificuldade básica. Subsiste esta indeterminação para o conhecimento, de tal maneira que o lugar da revelação está, em si, determinado, mas ainda oculto para o conhecimento? Se, ao contrário, esta indeterminação não subsiste apenas para o conhecimento, mas é uma indeterminação do modo de ser do próprio "para onde", nesse caso impõe-se a questão de como um tal ser-indeterminado, que, portanto, não deve ser apenas entendido como brotando da indigência de nosso ainda-não-conhecer, pode ser pensado.

Na proporção em que se chegou a uma clarificação — apesar da inadequação destas expressões —, poder-se-ia dizer: O fato do lugar do "para onde" está fixado, mas ainda permanece oculto para o conhecimento como é este lugar, e não pode ser decidido se o "como", o modo de ser do lugar, já está fixado (não sendo, porém, ainda congnoscível), ou se ele mesmo apenas resulta da realização do passo que se efetua no despertar para dentro do *Ereignis*.

Novamente foi tentada uma caracterização da intenção fundamental e do movimento da conferência, o que mais uma vez levou a uma reflexão sobre *Ser e Tempo*.

A partir do modo de pensar metafísico, todo o caminho da conferência, e isto quer dizer, a determinação do ser a partir do *Ereignis*, pode ser interpretado como o retorno ao fundamento, à origem. A relação entre *Ereignis* e ser seria então a relação do *a priori* com o *a posteriori*, não devendo-se, no entanto, compreender por *a priori* apenas o *a priori* do conhecimento e para o conhecimento, que passou a imperar na Filosofia Moderna. Trata-se, portanto, de um complexo de fundação, que, visto a partir de Hegel, poderia ser determinado, de modo mais preciso, como o reassumir (re-assumir) e o sobressumir do ser no interior do *Ereignis*.

Esta interpretação parece também ser sugerida em virtude de haverem sido caracterizados intenção e modo de proceder de *Ser e Tempo* através da expressão "Ontologia fundamental" — expressão que logo, e precisamente com o intuito de afastar este mal-entendido, foi abandonada. O decisivo que nisto deve ser considerado é a relação da ontologia fundamental com a única questão do sentido dò ser, preparada em *Ser e Tempo*. Segundo *Ser e Tempo*, a ontologia fundamental é a analítica ontológica do ser-aí. *"Por isso a ontologia fundamental,* da qual todas as outras ontologias apenas podem originar-se, deve ser procurada na *analítica existencial* do *ser-aí" (Ser e Tempo,* p. 13). Esta passagem parece sugerir que a ontologia fundamental é o fundamento para a onto-

logia que ainda falta mas que deve ser edificada sobre aquela. Pois, se se trata da questão do sentido do ser, se sentido é projetado, se o projeto acontece na e como compreensão, se a compreensão do ser constitui o traço fundamental do ser-aí, então a elaboração do horizonte da compreensão do ser-aí é a condição de qualquer elaboração da ontologia, sendo que esta, como poderia parecer, somente pode ser edificada sobre a ontologia fundamental do ser-aí. Desta maneira, a relação da ontologia fundamental com a não mais publicada clarificação do sentido do ser seria análoga, digamos, com a relação que subsiste entre teologia fundamental e teologia sistemática.

Mas a situação não é esta, ainda que não se possa negar que isto não chegou a ser examinado claramente em *Ser e Tempo* mesmo. *Ser e Tempo* está muito antes a caminho para lá; a caminho para encontrar, passando pela temporalidade do ser-aí, na interpretação do ser como temporalidade, um conceito de tempo, aquele elemento próprio do "tempo", a partir do qual re-sulta "ser" como presença. Com isto está, porém, dito que aquilo que é chamado fundamental na ontologia fundamental não suporta que sobre ele se edifique algo. Em vez disso, deveria ser repetida toda a analítica do ser-aí de maneira mais radical e bem diversa, depois de ter sido clarificado o sentido do ser.

Pelo fato de o fundamento da ontologia fundamental não ser fundamento sobre o qual algo se possa edificar, nenhum *fundamentum inconcussum,* muito antes um *fundamentum concussum;* pelo fato, portanto, de a retomada da analítica fundamental já fazer parte conjunta do ponto de partida de *Ser e Tempo,* mas a palavra "fundamento" estar em contradição com o caráter provisório da analítica, foi por isso abandonada a expressão "ontologia fundamental".

No fim da primeira sessão foram comentadas algumas passagens, cuja intelecção não é fácil, mas que são indispensáveis à compreensão da conferência.

Na parte final da introdução à conferência, a alínea "Trata-se. . . de determinar de maneira suficiente" oferece algumas dificuldades.

Primeiramente reside uma crassa contradição na frase: "A tentativa de pensar ser sem o ente impõe-se porque, de outra maneira, penso não haver possibilidade de abrir propriamente os olhos para o ser daquilo que *é* ao redor do globo terrestre". A necessidade e a possibilidade desta contradição não foram mais longamente esclarecidas; apontou-se apenas o fato de que está em conexão com a ambigüidade do arrazoamento,[1] é neste que se pensa, ao ser usada a expressão "o ser daquilo que hoje. . . *é*". O arrazoamento como o fenômeno precursor do *Ereignis* é, de resto, aquilo que torna possível esta tentativa. Não é portanto — como à primeira vista se poderia deduzir do texto —, a necessidade de compreender o fenômeno atual a motivação propriamente dita do ensaio.

Colocou-se também a questão se a expressão "o ser daquilo que é hoje ao redor do *globo terrestre*" não significa redução, um estreitamento do problema universal do ser ao pequeno planeta, o minúsculo grão de areia que se chama Terra; se esta redução não brota de um interesse antropológico. Mas esta questão não se examinou mais detidamente. Não se esclareceu como o arrazoamento, que constitui a essência da técnica moderna e que, portanto, acontece, ao menos na medida em que está ao alcance de nosso conhecimento, apenas sobre a Terra, pode ser um nome para o ser universal.

Em seguida elucidou-se a expressão *"pensar o ser sem o ente".* Esta é, assim como a expressão usada mais adiante — "sem tomar em consideração a relação do ser com o ente" —, a fórmula abreviada para: "pensar o ser sem tomar em consideração uma fundamentação do ser a partir do ente". Pensar o ser sem o ente não quer dizer, portanto,

[1] Vide a explicação do termo em *O Princípio de Identidade,* nota 4.

que para o ser a relação com o ente seja inessencial, que não se deve tomar em consideração esta relação; significa, muito antes, não pensar o ser como a metafísica o pensa. Com a fundamentação do ser a partir do ente não é pensado apenas — ainda que o seja antes de tudo — o momento teológico da metafísica, portanto, isto, que o *summum ens* fornece como *causa sui* a fundamentação de todo ente como tal (vide as assim chamadas 24 teses de Leibniz em *Heidegger, Nietzsche,* vol. II, pp. 454 ss.). Pensa-se, sobretudo, no caráter metafísico da diferença ontológica, segundo a qual o ser é pensado e concebido em função do ente, de maneira tal que o ser, apesar de se lhe reconhecer seu caráter de fundamento, é posto sob a dominação do ente.

As primeiras frases da conferência — após a introdução — também ofereceram certas dificuldades.

Primeiro diz-se sem mais: "Ser significa, desde a aurora do pensamento ocidental-europeu até hoje, o mesmo que pre-sentar". Que dizer deste enunciado? Significa ser exclusivamente, ou ao menos com tal primazia, algo assim como presentar, de maneira que se passem por alto outras determinações? Resulta a determinação do ser como presentar, única admitida na conferência, apenas da intenção da conferência que procura pensar, numa unidade, ser e tempo? Ou possui o presentar, na totalidade da determinação do ser, uma primazia "objetiva", independente da intenção da conferência? E, qual a situação, sobretudo, da determinação do ser como fundamento?

Presentar, presença, fala em todos os conceitos metafísicos de ser; mescla-se a todas as determinações de ser. Mesmo o fundamento enquanto aquilo que já está aí diante, enquanto aquilo que subjaz como base, conduz, quando considerado em si mesmo, para o permanecer, o demorar e durar, para o tempo, para o presente. Não apenas nas determinações gregas do ser, mas também, por exemplo, na "posição" kantiana e na dialética de Hegel como movimento de *tese, antítese e síntese* (portanto, também aqui revelando-se o caráter de posição), fala presente, manifesta-se uma primazia do presentar (vide *Nietzsche,* II, pp. 399 ss. e ainda: *Marcos do Caminho (Wegmarken),* 1967; vide pp. 273 ss., *A Tese de Kant sobre o Ser).*

Nestas indicações apenas alusivas, já se revela uma primazia do presentar que é codeterminante em todas as caracterizações do ser. Como e de que maneira subsiste esta determinação, qual o sentido que possui a primazia da presença que se manifesta, ainda está impensado. A primazia do presentar permanece, portanto, na conferência *Tempo e Ser,* uma afirmação, mas enquanto tal *questão* e tarefa para o pensamento, a saber, a de meditar se e a partir de onde, e em que medida, a primazia do presentar subsiste.

O primeiro período da conferência continua após a já citada frase: "A partir do presentar, da presença fala presente". Esta frase é plurívoca. De um lado pode ser compreendida assim, que presentar como presença *(praesenz)* seja pensado em função daquele que percebe, de sua *represença.* Presente seria então uma determinação, conseqüência do presentar, e nomearia a relação deste, na perspectiva do homem *que percebe.* De outro lado, pode ser assim compreendido, que — de maneira bem geral — do presentar fale tempo, ficando no caso em aberto como e de que maneira "ser como presença é determinado pelo tempo". A conferência visa a este segundo sentido. A plurivocidade, contudo, e a dificuldade da exposição do problema, o fato, portanto, de que, nas primeiras frases, não se trata de uma conclusão, mas de um primeiro tatear e medir o âmbito temático, podem conduzir a mal-entendidos, cuja eliminação somente é possível quando o olhar se mantém constantemente concentrado na temática da conferência como um todo.

Segunda sessão

No começo da segunda hora de aula foram acrescentados alguns complementos às observações gerais com que o seminário fora aberto.

a) A comum-unidade da relação de ser e pensar com a questão do ser.

Ainda que a relação de ser e pensar — ou de ser e homem — não venha expressamente analisada na conferência, deve-se precisar que faz essencialmente parte de cada passo da questão do ser. Nisto deve atentar-se a um duplo papel do pensamento. O pensamento que faz essencialmente parte da revelação do ser é, primeiro, o pensamento que se conhece como a caracterização do homem. A partir do ponto de vista de *Ser e Tempo,* pode ser denominado o pensamento que *compreende.* Por outro lado, o pensamento é o pensamento que explicita, portanto, o pensamento que pensa a relação de ser e pensar e a questão do ser como tal.

Resta a considerar, em tudo isto, se o pensamento, no primeiro sentido, é capaz de abrir caminho ao caráter particular do pensamento que explicita, à maneira, portanto, como o pensamento "filosófico" faz parte da questão do ser. Permanece problemático se a explicitação como tal pode ser o elemento caracterizador do pensamento, quando se trata de assumir realmente a questão do ser. Tudo depende, portanto, de o pensamento se liberar e manter-se liberto em intenção daquilo que deve ser pensado, para, a partir dele, receber sua determinação.

b) A provisoriedade (o caráter precursor).

Com o fato de o pensamento, penetrando no *Ereignis,* receber apenas primeiramente dele sua determinação — o que já se anunciava na análise do passo de volta — está em íntima conexão um outro caráter do pensamento também decisivo para a realização da questão do ser. Este caráter é a *"provisoriedade".* Ela possui, além da primeira significação de que este pensamento é sempre apenas preparatório, o sentido mais profundo de que este pensamento, em cada caso — e, em realidade, ao modo do passo de volta —, se antecipa como precursor. A tônica posta sobre a provisoriedade não brota, portanto, de uma falsa modéstia, mas possui um rigoroso sentido objetivo, em conexão com a finitude do pensamento e com aquilo que deve ser pensado. Quanto mais de acordo com a questão propriamente dita é realizado o passo de volta, tanto mais se torna "correspondente" o dizer que se antecipa como precursor.

c) Os diversos caminhos para o interior do *Ereignis.*

Do *Ereignis* já se fala em textos anteriores:

1. Na *Carta sobre o Humanismo,* onde a referência ao *Ereignis* contém uma consciente ambigüidade.

2. De maneira mais clara, fala-se do *Ereignis* nas quatro conferências que foram pronunciadas em 1949, sob o título geral *Lance de Olhos no Interior do que É.* Os títulos destas conferências, das quais somente a primeira e a última foram publicadas, são: *A Coisa, O Arrazoamento, O Risco, A Viravolta* (vide *Ensaios e Conferências,* 1954. pp. 153 ss. *A Coisa).*

3. Após, ainda é analisado o *Ereignis* na conferência sobre a técnica, que não constitui apenas uma outra versão da conferência supramencionada *O Arrazoamento* (vide, *op. cit.,* pp. 13 ss. *A Questão da Técnica;* e ainda: *Opuscula 1, A Técnica e a Viravolta,* 1962).

4. De maneira mais explícita, o tema é analisado na conferência sobre a identidade, *Identidade e Diferença,* 1957, pp. 11 ss.

A recordação destas passagens visava a servir de estímulo para meditar-se sobre a diversidade e comum-unidade dos caminhos, até então apontados para o interior do *Ereignis.*

Em seguida foi objeto de considerações mais aprofundadas a passagem crítica, importante para o modo de proceder da conferência. Trata-se dos dois períodos: "Ser, através. . ." até ". . .quer dizer, dá ser". Primeiro foi elucidada a palavra "caracterizado" ("Ser, através do qual é caracterizado todo ente enquanto tal. . ."), palavra escolhida com muita precaução para nomear o fato de o ente ser atingido pelo ser. Caracterizar *(zeichnen)* — que etimologicamente se aproxima de mostrar *(zeigen)* — aponta para o contorno, a forma, por assim dizer, a forma-essência, que é própria do ente enquanto tal. O ser é, sob o ponto de vista do ente, aquilo que mostra, que torna visível, sem ele próprio mostrar-se.

O período em questão continua: "Pensando sob o ponto de vista do que se presenta, pre-sentar mostra-se como pre-sentificar (do que se pre-senta).

"Trata-se, porém, agora, de pensar este pre-sentificar propriamente, na medida em que é facultado pre-sentar".

O *punctum saliens* é o "porém, agora", que destaca nitidamente aquilo que segue do que veio antes e acena para a introdução de algo novo.

A que se refere a diferença que se torna visível no "porém, agora"? É uma diferença no presentificar, e isto quer dizer, particularmente no *-ficar* (de *facere* E.S.). Os dois membros da distinção são:

1. Presentificar: *presenti*ficar: aquilo que se presenta.
2. Presentificar: presenti*ficar:* isto quer dizer, pensado tendo em mira o *Ereignis.*

No primeiro caso, o presentar como presentificar refere-se ao ente, aquilo que se presenta. Visa-se, portanto, à diferença entre ser e ente, e à relação de ambos, que estão na base da metafísica.

(Presenti)-*ficar* significa aqui, partindo do sentido originário da palavra: soltar, deixar, pôr de lado, deixar ir-se, quer dizer, liberar *para o interior do aberto.* Aquilo que se presenta e que é "liberado" pelo presentificar é, apenas, através disto, liberado para o interior do aberto do que se co-presenta, e liberado como um presentar autônomo. Não dito e problemático permanece aqui de onde vem e como dá-se "o aberto".

Se, no entanto, o presentificar é pensado com propriedade, nesse caso, aquilo que é atingido por *este* presenti-*ficar* não é mais aquilo que se presenta, mas o presentar mesmo. De acordo com isto, a palavra virá escrita no que segue, da maneira seguinte: o presenti-ficar. *Ficar* (de *facere* E.S.) significa então: admitir, dar, alcançar, destinar, *fazer* -pertencer a. O presentar é admitido neste *-ficar* e através dele naquilo a que pertence e onde é seu lugar.

O duplo sentido determinante reside, portanto, no — ficar e, de acordo com ele, então também no presentar. A relação de ambas as partes destacadas e opostas pelo "porém, agora", que não são sem relação entre si, não está isenta de dificuldade. Dito formalmente, subsiste entre ambos os membros da oposição uma relação de determinação: *Apenas na medida em que se dá o -ficar (fazer E.S.) de presentar, é possível o presentificar daquilo que se presenta.* Como, porém, deve ser pensada esta relação com propriedade, como a mencionada diferença deve ser determinada a partir do *Ereignis,* foram questões apenas afloradas. A dificuldade principal reside nisto, que se torna necessário, desde o *Ereignis,* promulgar para o pensamento a diferença ontológica. Desde o

ponto de vista do *Ereignis,* entretanto, esta relação mostra-se como a relação entre mundo e coisa, relação que, de início, ainda poderia ser concebida, de certa maneira, como a relação de ser e ente; mas nisto se perderia aquilo que lhe é próprio.

Terceira sessão

A terceira sessão, no segundo dia, foi iniciada com algumas indicações. A dificuldade no ouvir e ler a conferência vai paralela, de maneira singular, com a simplicidade da questão de que se trata. Por isso se fazia, antes de mais nada, muito premente, o munir-se da simplicidade do olhar.

A expressão "questão", "questão do pensamento", que se repete muitas vezes na conferência, significa, partindo do sentido antigo da palavra (questão — caso de direito, causa jurídica), o caso controverso, o controvertido, aquilo de que se trata. A questão é, portanto, para o pensamento ainda indeterminado, aquilo que deve ser pensado, aquilo a partir de onde recebe suas determinações.

Para a provisoriedade (precursoriedade) do pensamento de Heidegger poder-se-ia transpor, com o cuidado exigido e com as necessárias reservas, aquilo que Hölderlin escreve em sua carta a Böhlendorf (outono de 1802):

"Meu caro, penso que nós não mais comentaremos os poetas dos tempos passados; é a maneira mesma de cantar que irá tomar um caráter diferente. . ."

As análises da hora moviam-se sobretudo em torno da expressão "dá-se" que, na conferência, é a palavra que conduz, de maneira decisiva, o movimento todo. Tentou-se clarificar o uso lingüístico ordinário.

Já a maneira como o "dá-se" aparece no uso da linguagem ordinária, aponta para uma riqueza de relações que se ocultam sob o sentido teorético, geral e apagado, do puro subsistir-aí, do puro ocorrer. Se, por exemplo, se diz: "No riacho há trutas", não apenas se constata o puro "ser" de trutas. Antes disso, e numa espécie de unidade com isso, vem expressa nesta frase uma característica de riacho; ele vem caracterizado como riacho de trutas, e assim, como um riacho particular, um riacho no qual se pode pescar. No uso imediato de "dá-se" (há, E.S.) já reside a relação com o homem.

Esta relação é, em geral, o estar disponível, a relação com um possível apossamento por parte do homem. Aquilo que há (dá-se) não é puramente subsistente; interessa muito antes ao homem. Por causa da relação com o homem, que jaz na expressão, o "dá-se" (há) designa, no uso lingüístico imediato, o ser, de maneira mais clara, que o puro "ser", o "é". Mas, na linguagem poética, mostra-se também o "é" nem sempre e nem somente no sentido teorético e descolorido da constatação de uma pura subsistência. Trakel diz:

"Há uma luz que o vento apagou.
Há um cântaro na campina, que ao entardecer um embriagado abandona.
Há um vinhedo, queimado e negro com covas cheias de aranhas.
Há um espaço, que caiaram com leite".

Estes versos encontram-se nas primeiras estrofes do poema *Salmo.*

Num outro poema intitulado *De Profundis,* que faz parte do mesmo ciclo do poema anterior. Trakel diz:

"Há um restolhal em que uma chuva negra cai.
Há uma árvore sombria aí fincada solitária.
Há um vento sibilando, rondando vazias choupanas —
Como é triste esta noite.

. . .

. . .

Há uma luz, que se extingue em minha boca".

E Rimbaud diz, numa passagem de *Les Illuminations:*

"Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.
Il y a une horloge qui ne sonne pas.
Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.
Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.
Il y a une petite abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à travers la lisière du bois.
Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse".

"Il y a" francês (vide a expressão dialetal do sul da Alemanha "es hat", corresponde ao "dá-se", há, alemão. Possui, porém, maior amplitude. A adequada tradução do "Il y a" em Rimbaud seria no alemão *"Es ist",* é, há, pois pode até presumir-se que Trakel conhecia o citado poema de Rimbaud.

Foi de algum modo clarificado o que é o *"Es ist"* da linguagem poética, que também é usado por Rilke e Benn. Pode-se dizer, primeiro, que tão pouco como o "dá-se" *(Es gibt)* constata apenas a subsistência de algo. À diferença do ordinário, "dá-se" não designa, porém, o ser disponível daquilo que há *(Was es gibt),* mas justamente isto como algo indisponível, aquilo que se aproxima como algo estranho, o demoníaco. Desta maneira é designada, juntamente com o *"Es ist",* e, certamente, de modo incomparavelmente mais penetrante que no *"Es gibt"* ordinário.

O que designa este *"Es ist"* somente se pode pensar a partir do *Ereignis.* Isto ficou em aberto, como também a relação existente entre o *"Es ist"* poético e o *"Es gibt"* do pensamento.

Algumas análises gramaticais sobre o Se no "dá-Se", sobre o tipo destas frases denominadas, na gramática, frases impessoais ou sem sujeito, bem como breves considerações sobre os fundamentos metafísicos gregos da interpretação da frase, como uma relação de sujeito e predicado, aceita como óbvia, sugeriram a possibilidade de não se compreender o dizer de "Dá-se Ser" e de "Dá-Se tempo" como enunciados. Em acréscimo, foram discutidas duas questões levantadas acerca da conferência. Referiam-se, de um lado, ao possível fim da história do ser, e, de outro lado, ao modo de dizer adequado ao *Ereignis.*

Com referência ao primeiro item: Se o *Ereignis* não é uma nova caracterização ontológico-histórica do ser, mas, inversamente, o ser faz parte do *Ereignis* e no seu interior é recebido (seja de que modo for), nesse caso, para o pensamento do *Ereignis,* quer dizer, para o pensamento que penetra no *Ereignis* — enquanto por causa disto o ser, que reside no destino, não é mais propriamente aquilo que deve ser pensado —, então a história do ser chegou a seu fim. O pensamento estará no interior e diante daquilo que endereçou, como destino, a diversas figuras do ser epocal. Mas isto que destina enquanto *Ereignis* é em si mesmo não-histórico, ou melhor, livre de destino.

A metafísica é a história das caracteristicas (formas) do ser, quer dizer, visto desde o ponto de vista do *Ereignis,* a história do subtrair-se do que destina em favor das destinações de toda presentificação do que se presenta, dada no destinar. A metafísica é o esquecimento do ser e, isto quer dizer, a história do ocultamento e da subtração daquilo que dá ser. A penetração do pensamento no *Ereignis* significa, deste modo, o mesmo que

o fim desta história da subtração. O esquecimento do ser se "sobressume" com o despertar no interior do *Ereignis.*

O velamento, porém, que faz parte da metafísica como limite, deve ser propriedade do próprio *Ereignis.* Isto significa que a subtração, que na figura do esquecimento do ser caracterizou a metafísica, mostra-se agora como a dimensão do próprio velamento. Só que agora este velamento não se oculta, porque o acompanha a atenção do pensamento.

Com a penetração do pensamento no *Ereignis* advém, portanto, pela primeira vez, o modo de desvelamento próprio do *Ereignis.* O *Ereignis* é, nele mesmo *Enteignis,* palavra em que se procurou assumir, de maneira historial e a-propriadora, a *léthe* dos antigos gregos, com o sentido de velamento.

A falta de destino do *Ereignis* não significa, portanto, que lhe falte toda "mobilidade". Significa, antes, que se mostra ao pensamento como digno de ser pensado, e pela primeira vez, a espécie de mobilidade mais própria do *Ereignis,* a doação na subtração. Com isto, porém, é dito que para o pensamento que se introduz no *Ereignis* a história do ser chegou ao fim, enquanto aquilo que deve ser pensado, o que não significa que a metafísica não continue subsistindo; mas sobre isto nada pode ser decidido.

Com referência ao segundo item: Com o que há pouco foi dito mantém estreitos laços a segunda questão, a saber, qual a tarefa que fica reservada para o pensamento que penetrou no *Ereignis* e qual será o modo de dizer correspondente e adequado. Não se pergunta apenas pela forma do dizer — o fato de que um falar em proposições enunciativas permanece inadequado para o que deve ser dito —, mas, dito de maneira um tanto simplista, pergunta-se pelo conteúdo. Na conferência diz-se: "Que resta a dizer? Apenas isto: o *Ereignis* acontece-apropria". Com isto diz-se, primeiro apenas de maneira defensiva, como o *Ereignis não* deve ser pensado. Expressando positivamente põe-se, porém, a questão: O que acontece-apropria o *Ereignis?* O que é acontecido e apropriado pelo *Ereignis?* E: É o pensamento que pensa o *Ereignis,* a meditação daquilo que é acontecido e apropriado pelo *Ereignis?*

Sobre isto nada se diz na conferência que quer ser apenas um caminho para o centro do *Ereignis.* Em outros escritos do filósofo, contudo, já foram pensados vários aspectos a isto relativos.

Assim diz-se na conferência sobre a identidade, caso for pensada partindo de seu final, o que o *Ereignis* acontece e apropria, isto é, o que conduz para o interior do que é próprio e mantém no *Ereignis:* a saber, o comum-pertencer de ser e homem. Neste comum-pertencer não são mais então ser e homem os que pertencem a uma comum-unidade, mas — enquanto acontecidos e apropriados — os mortais na quaternidade do mundo. Do acontecido e apropriado, da quaternidade, falam, cada uma a seu modo, a conferência *Terra e Céu de Hölderlin (Anuário de Hölderlin,* 1960, pp. 17 ss.) e a conferência *A Coisa.* Também tudo que foi dito sobre a linguagem como dizer, como "saga", refere-se a isto *(A Caminho da Linguagem,* 1959).

Assim também já foi dito muito, no pensamento de Heidegger, sobre aquilo e com respeito àquilo que o *Ereignis* acontece-apropria, ainda que de maneira provisória e como simples aceno. Pois a este pensamento importa apenas a preparação da entrada para o interior do *Ereignis.* O fato de do *Ereignis* só restar dizer: O *Ereignis* acontece-apropria, não exclui, portanto, mas inclui que se pense toda uma riqueza do que deve ser pensado no próprio *Ereignis.* E isto tanto mais que sempre fica para ser pensado no que se refere ao homem, à coisa, aos deuses, terra e céu, com referência a tudo que foi acontecido-apropriado, que faz fundamentalmente parte do *Ereignis* (acontecimento-apropriação) a *Entignis* (a desapropriação). Isto, porém, encerra a questão: desapropriação para onde? Direção e sentido desta questão não foram mais examinados.

Quarta sessão

No seu início, mais uma questão solicitou novamente que se meditasse sobre a intenção da conferência.

Na *Carta sobre o Humanismo,* vem dito: "Pois o Se que aqui dá, o ser mesmo". Esta clara afirmação — assim se argumentou — não concorda com a conferência *Tempo e Ser,* na qual a intenção de pensar o ser como *Ereignis* leva a um domínio do *Ereignis* e a um desaparecimento do ser. O desaparecimento do ser não apenas está em harmonia com a passagem da *Carta sobre o Humanismo,* mas também com a passagem da conferência, onde se diz que sua única intenção era "chegar ao exame do próprio ser enquanto *Ereignis".*

A esse respeito se disse que primeiro a expressão "o ser mesmo", na passagem questionada na *Carta sobre o Humanismo,* como em quase todas as passagens, já nomeia o *Ereignis.* (As referências a contextos que constituem a estrutura básica do *Ereignis* foram elaboradas entre 1936 e 1938.) E que depois justamente se trata de ver que, no momento em que se passa a examinar o ser como o *Ereignis,* o ser desaparece enquanto ser. Entre ambas as afirmações não subsiste, portanto, a contradição. Ambos designam, por maneiras diferentes de expressão, o mesmo estado de coisas.

Tampouco pode-se dizer que o título *Tempo e Ser* contradiz ou se opõe ao desaparecimento do ser. Este título quer ser um sinal do progresso do pensamento de *Ser e Tempo.* Não significa que "ser" e "tempo" devam ser mantidos e retidos e devam vir novamente à baila no final da conferência.

Muito antes, o *Ereignis* deve ser pensado de tal maneira que não pode ser retido, nem como ser, nem como tempo. É, por assim dizer, um *"neutrale tantum",* o *neutrale* "e", no título *Tempo e Ser.* Isto, contudo, não exclui que no *Ereignis* seja também pensado propriamente o destinar e o alcançar, de tal maneira que também ser e tempo continuam, de certo modo, subsistindo.

Recordaram-se as passagens de *Ser e Tempo* nas quais já foi usado o "dá-se", sem ser pensado diretamente em função do *Ereignis.* Estas passagens mostram-se hoje como meias-tentativas — tentativas de elaboração da questão do ser, tentativas de lhe mostrar a direção adequada, que ainda permaneceram na incompletude. Importa por isso, hoje, ver nessas tentativas a temática e os motivos que apontam para a questão do ser e por ela estão determinados. Pois, de outra maneira, somos tomados com demasiada facilidade pela idéia de que as investigações de *Ser e Tempo* são tratados autônomos, que deveriam ser rejeitados como incompletos. Assim, por exemplo, a idéia da morte é somente objeto de análise nos limites e a partir dos motivos que resultam do projeto da elaboração da temporalidade do ser-aí.

É hoje já muito difícil representar-se a amplidão das dificuldades que barravam o caminho do questionamento da questão do ser, seu ponto de partida e sua realização. No horizonte do neokantismo daquela época, uma filosofia, para encontrar ouvidos, devia satisfazer à expectativa, pensando kantiana, crítica e transcendentalmente. Ontologia era uma expressão proibida. Husserl mesmo, que, nas *Investigações Lógicas* — antes de tudo na VI —, muito se aproximara da questão do ser propriamente dita, não pôde manter-se firme na atmosfera filosófica daquele tempo; terminou sob a influência de Natorp e realizou a virada para a fenomenologia transcendental, que atingiu seu primeiro ponto

alto nas *Idéias*. Com isto, porém, foi abandonado o princípio da Fenomenologia. Esta irrupção da filosofia (na forma do neokantismo) no âmbito da fenomenologia teve como conseqüência que Scheler e muitos outros se separassem de Husserl; mas, em tudo isto, fica em aberto se e como a secessão foi coerente com o princípio "às questões do pensamento". Tudo isto foi lembrado para classificar a possível questão pelo modo de proceder na conferência. Este procedimento pode ser caracterizado como fenomenológico, na medida em que sob o nome Fenomenologia não se compreende uma espécie particular e um movimento da Filosofia, mas algo que impera em toda Filosofia. Este algo pode ser nomeado da maneira mais apropriada com o conhecido dito "às coisas mesmas". Foi exatamente neste sentido que as investigações de Husserl se destacaram, em face do procedimento do neokantismo, como algo novo e extraordinariamente sugestivo; foi assim que Dilthey, o primeiro, as viu em 1905. E é neste sentido que se pode dizer que Heidegger preserva a Fenomenologia propriamente dita. Com efeito, sem a postura fenomenológica fundamental, a questão do ser não teria sido possível.

O desvio de Husserl para a problemática do neokantismo — inicialmente mostrado no importante ensaio, hoje minimizado, "Filosofia como Ciência Rigorosa" *(Lógos,* I, 1910/11) — e o fato de a Husserl faltar qualquer relação viva com a história causaram a ruptura com Dilthey. Neste contexto, paralelamente a muita outra coisa, foi também lembrado que Husserl, no âmbito de sua concepção das ontologias regionais, recebeu *Ser e Tempo* como uma ontologia regional do histórico.

A quarta sessão foi dominada pela análise de uma questão relativa à passagem importante, antes já citada: "Ser pelo qual. . ." até ". . . quer dizer, dá ser". A questão teve em mira a relação de ser e tempo com o *Ereignis* perguntando-se se entre os conceitos ali citados — presentar, presentificar, desvelar (desocultar), dar e acontecer-apropriar — subsiste uma gradação, no sentido de uma sempre maior radicalidade. Perguntou-se também se o movimento, que no período problemático conduz do presentar passando pelo presentificar, etc., até o acontecer-apropriar, é a recondução até aquele fundamento radical.

Caso não se tratar cada vez de algo radical, coloca-se a questão: quais são, nesse caso, a diferença e a relação entre os conceitos nomeados? Estes não representam nenhuma gradação, mas estações num caminho de retorno que, passando pelo provisório (precursor), está aberto para o interior do *Ereignis.*

A discussão que se seguiu referiu-se, no essencial, ao sentido do determinar que reside no modo como, em meio à metafísica, o presentar determina aquilo que se presenta. Através disto, tinha-se por meta tornar mais distinto, pelo contraste, qual o caráter que possui o retorno do presentar para o acontecer-apropriar, que, com demasiada facilidade, é mal entendido como a preparação de um fundamento cada vez mais radical.

O presentar do que se presenta — quer dizer, o presentificar: aquilo que se presenta — é interpretado em Aristóteles como *poíesis.* Esta, mais tarde reinterpretada como *creatio,* conduz, numa linha de grandiosa simplicidade, até a posição que constitui a consciência transcendental dos objetos. Assim, mostra-se que o traço fundamental do presentificar na metafísica é o pro-duzir, em suas mais diferentes formas. Contra isto se argumentou que, ainda que em suas obras tardias — antes de tudo nos *Nómoi* —, o caráter "poiético" do *noũs* já sempre se faça mais presente, a relação de determinação que subsiste entre presentar e aquilo que se presenta não se compreende em Platão como *poíesis.* No *tõ kalõ tà kalà* só viria expressa a *parousía,* o estar-junto do *kalón* junto aos *kalà,* sem que se atribua a este estar-junto o sentido do "poiético", sob o ponto de vista daquilo que se presenta. Mas isto prova que em Platão o determinar permanece impensado. Pois nada está nele elaborado que possa ser a *parousía* propriamente dita; nada está

dito sobre o que a *parousía* produz, no que se refere aos *ónta*. Esta lacuna não se fecha pelo fato de Platão procurar captar a relação do presentar com aquilo que se presenta na metáfora da luz — quer dizer, não como *poíesis,* fazer, etc., mas como luz —, ainda que nisto se ofereça, sem dúvida, uma proximidade com Heidegger. Pois o presentificar pensado por Heidegger, ainda que, naquela passagem problemática da conferência, seja compreendido como neutral e esteja e deva estar aberto em face de todos os modos do fazer, da constituição, etc., é um levar-para-dentro-do-aberto. Nisto mostrou-se, portanto, agora, de maneira expressa o elemento grego, a luz e o brilhar. Fica, entretanto, aberta a pergunta pelo que quererá dizer a indicação metafórica para a luz, mas que ainda não é capaz de dizer.

Pela relação do presentificar com a *alétheia,* toda a questão do ser do ente é tirada do questionamento kantiano sobre a constituição dos objetos, ainda que a própria posição kantiana — retrospectivamente — deva ser compreendida a partir do *aletheúein,* o que vem provar a tônica posta sobre a força da imaginação, no livro a respeito de Kant.

Neste ponto perguntou-se se seria suficiente conceber a relação do presentar com aquilo que se presenta, como revelar, se este é tomado em si, isto é, se não é novamente determinado quanto a seu conteúdo. Se o revelar já reside em todos os modos da *poíesis,* do fazer, do causar, como será possível excluir estes modos e reter o revelar (desvelar) puramente para si? Que significaria, então, este desvelar, na medida em que não é novamente determinado relativamente a seu conteúdo? Com referência a isto, foi feita uma importante distinção entre o desvelar que, por exemplo, faz parte da *poíesis* e o desvelar que é visado por Heidegger. Enquanto o primeiro se refere ao *eídos* — é este que, na *poíesis,* é exibido e desvelado —, refere-se o desvelar pensado por Heidegger a todo o ente. A partir daí mencionou-se a distinção entre o fato de ser *(Dass-sein)* e o que-ser *(Was-sein),* cuja origem é obscura e impensada (vide Heidegger, *Nietzsche,* vol. II, pp. 399 ss.).

Todavia, no que se refere à intenção da dúvida que se esconde na questão, foi dito que, ainda que o desvelar, na passagem em questão, seja apenas retido como traço fundamental, de maneira que se retire ao *—ficar (facere,* E.S.), no presenti-ficar, o caráter de causa, contudo, ainda devem ser pensados os diversos modos do desvelar determinados, relativamente a seu conteúdo. Com o passo do presentar para o presentificar e deste para o desvelar, nada é decidido sobre o caráter de presença das diversas áreas do ente. Permanece uma tarefa para o pensamento: determinar o desvelamento das diversas esferas da coisa.

O mesmo tipo de mobilidade que reside no passo do presentar para o presentificar mostra-se na passagem do presentificar para o desvelar e deste para o dar. Cada vez o pensamento realiza um passo de volta. Assim, o modo de proceder deste pensamento poderia ser visto em analogia com o método da teologia negativa. Isto já se mostraria no fato e na maneira como os modelos ônticos dados na linguagem são demolidos e destruídos. Chama atenção, por exemplo, o uso de verbos como "alcançar", "destinar", "suspender", "acontecer-apropriar", que não revelam apenas como palavras que como tais exprimem tempo, uma forma temporal, mas, além disso, mostram um sentido expressamente temporal para algo que não é nada de temporal.

Quinta sessão

A quinta sessão foi aberta com um relatório de Jean Beaufret, que deveria servir de base para a discussão da semelhança, sempre de novo afirmada, entre o pensamento de Heidegger e de Hegel. O relator informa como esta semelhança é vista na França.

Não se pode negar proximidade e semelhança surpreendentes entre Heidegger e Hegel. Assim, pois, reinaria amplamente, na França, a impressão de que o pensamento de Heidegger seria uma retomada — como aprofundamento e ampliação — da filosofia de Hegel, de maneira semelhante à que Leibniz representa uma retomada de Descartes, e Hegel, uma de Kant. Se o pensamento de Heidegger for basicamente visto dentro desta perspectiva, descobrem-se inevitavelmente claras correspondências entre todos os aspectos do pensamento de Heidegger e os da filosofia de Hegel. Com eles se poderia até construir uma espécie de tábua de concordância e verificar que Heidegger mais ou menos diria o mesmo que Hegel. Todo este modo de ver pressuporia, porém, a existência de uma filosofia heideggeriana. Se este não é o caso, então se anulará toda possibilidade de qualquer comparação, o que não significa que a impossibilidade de comparação se possa identificar com ausência total de relações.

Na segunda parte do relatório, foram mencionados alguns dos mal-entendidos mais grosseiros que o pensamento de Heidegger suscitou na França. Na *Lógica* de Hegel, o ser é mediado, como o imediato, para dentro da essência enquanto verdade do ser. É este caminho do ser para a essência e da essência para o conceito; é este caminho para dentro da verdade do ser, introduzido desde o início como o imediato, o mesmo, ou, em todo caso, comparável à questão do ser desenvolvida em *Ser e Tempo?* Onde se pode fixar a diferença radical?

Desde o ponto de vista de Hegel, poder-se-ia dizer: *Ser e Tempo* se imobiliza junto ao ser, não o desenvolve até o "conceito" (afirmação que se atém *exteriormente* à terminologia de Hegel: Ser — essência — conceito). E, inversamente, desde o ponto de vista de *Ser e Tempo,* poder-se-ia colocar logo a questão, no que respeita ao pensamento de Hegel: Como consegue Hegel colocar, como ponto de partida, ser como o imediato indeterminado e pô-lo, assim, desde o começo, na relação com a determinação e mediação? (Vide Heidegger, *Marcos do Caminho,* 1967, pp. 255 ss., e *Hegel e os Gregos.)*

Esta última questão ofereceu oportunidade a um escorço sobre o problema não solvido da origem da negatividade hegeliana. Funda-se a "negatividade" da Lógica de Hegel na estrutura da consciência absoluta, ou dá-se o contrário? É a reflexão especulativa a base para a negatividade que em Hegel pertence ao ser, ou constitui também ela a base para a absolutidade da consciência? Se se levar em consideração que Hegel, na *Fenomenologia,* trabalhou com dualismos originários, que apenas mais tarde (a partir da *Lógica)* são harmonizados, e se o conceito da vida, assim como vem elaborado nos escritos da juventude de Hegel, é aduzido, então a negatividade do negativo não parece poder ser reconduzida à estrutura reflexiva da consciência, ainda que, de outro lado, não se possa negar, de plano, que o ponto de partida da Modernidade, da consciência, contribuiu, de maneira acentuada, para o desdobramento da negatividade. A negação poderia, muito antes, estar em conexão com o pensamento da desunião (divisão), portanto, objetivamente visto, ser retro-referida a Heráclito *(diaphéron).*

A diferença no ponto de partida da determinação do ser foi resumida nos dois pontos seguintes:

1. Aquilo a partir de onde se determina para Hegel o ser em sua verdade está fora de qualquer cogitação para esta filosofia e, na verdade, porque para Hegel a identidade de ser e pensar é realmente uma equiparação. Portanto, em Hegel não se chega a levantar a *questão* do ser, e nunca se poderá chegar a isso.

2. Partindo da conferência em que se mostra que o ser é acontecido e apropriado no *Ereignis,* poder-se-ia ser tentado a comparar o *Ereignis,* enquanto o último e o mais alto, como o absoluto de Hegel. Mas atrás desta aparência de identidade dever-se-ia, então, levantar a seguinte questão: Como se relaciona em Hegel o homem com o absoluto? E:

Qual a relação do homem com o *Ereignis?* Nisto se mostraria, então, uma diferença intransponível. Na medida em que, para Hegel, o homem é o lugar do vir-a-si-mesmo do absoluto, isto conduz à supressão da finitude do homem. Em Heidegger, pelo contrário, a finitude é justamente tornada visível — e, na verdade, não apenas a do homem, mas a do próprio *Ereignis*.

O debate sobre Hegel tornou-se ocasião para colocar-se novamente a pergunta: se a entrada no *Ereignis* significa o fim da história do ser. Nisto parece subsistir uma semelhança com Hegel, que, contudo, deve ser vista sobre o pano de fundo da fundamental diferença. Se há razões para subsistir, de pleno direito, a tese de que somente se poderia falar ali de um fim da história onde — como se dá no caso de Hegel — impera uma real identificação de ser e pensar, ficou em aberto.

De qualquer maneira, o fim da história do ser no sentido de Heidegger é algo bem diferente. O *Ereignis* oculta, na verdade, possibilidades de desvelamento que o pensamento não pode resolver, e neste sentido não se deve, sem dúvida, dizer que, com a entrada do pensamento no *Ereignis,* as destinações fiquem "paralisadas". Resta, entretanto, para meditar, se após a entrada ainda se pode falar do ser e, assim, de história do ser, se a história do ser é compreendida como a história das destinações, nas quais se oculta o *Ereignis*.

Retomou-se novamente a discussão apresentada em sessão anterior, sobre os modelos ônticos — por exemplo, o alcançar, dom, etc., como processos ônticos no tempo. Um pensamento que pensa em modelos não deve já por isso ser imediatamente caracterizado como um pensamento técnico, porque, no caso, modelo não deve ser compreendido no sentido técnico, como reprodução ou projeto de algo em escala menor. Modelo é, muito antes, aquilo de que se deve distanciar necessariamente o pensamento como pressuposto natural, a saber, de tal maneira que aquilo de que o pensamento se distancia é, ao mesmo tempo, aquilo com que se distancia. A necessidade de o pensamento utilizar modelos está em conexão com a linguagem. A linguagem do pensamento somente pode partir da linguagem natural. Esta, porém, é, no fundo, historial e metafísica. Nela já está previamente dado um tipo de explicitação que assume as formas do óbvio. Visto a partir daqui só existe para o pensamento a possibilidade de procurar modelos, para demoli-los e, assim, realizar a passagem para o âmbito do especulativo. Como exemplos para estados de coisas pensados com recurso a modelos, foram citados:

1. a proposição especulativa em Hegel desenvolvida com o modelo da proposição ordinária, e de tal maneira que esta oferece o modelo que deve ser eliminado para a proposição especulativa;

2. a maneira de se movimentar do *noũs,* como vem analisada nos *Nómoi* de Platão, isto é, no modelo do automovimento dos seres vivos.

O que é o modelo como tal e como deve ser compreendida sua função para o pensamento somente pode ser pensado a partir de uma explicitação fundamental da linguagem.

Desta maneira, a discussão continuou ocupando-se com a linguagem, mais exatamente, com a relação entre a assim chamada linguagem natural e a linguagem do pensamento. Falar de modelos ônticos pressupõe que a linguagem tenha originalmente modelos ônticos, de maneira que o pensamento, que somente pode mostrar, passando pela palavra, aquilo que quer dizer ontologicamente, encontra-se na situação de nisto ter que utilizar modelos ônticos.

Mesmo não levando em conta que a linguagem não é apenas ôntica, mas desde o início ôntico-ontológica, deve-se perguntar se não poderia existir uma linguagem do pensamento que fala o *simples* da linguagem, de maneira tal que a linguagem do pensamento

justamente torne visível a limitação da linguagem metafísica. Mas sobre isto não se pode falar. Isto se decide no fato de um tal dizer ter sucesso ou não. No que, enfim, se refere à linguagem natural, ela não é apenas por si metafísica. Muito antes, nossa interpretação da linguagem ordinária está metafisicamente ligada à ontologia grega. A relação do homem com a linguagem poderia transformar-se, porém, de maneira análoga à transformação da relação com o ser.

No fim da sessão foi lida uma carta de Heidegger a ser publicada no livro de Richardson, *Heidegger — O Caminho através da Fenomenologia para Pensamento do Ser.* Esta carta, que responde sobretudo a duas questões — a) qual foi o primeiro impulso que determinou seu pensamento e b) a questão da viravolta —, clarificou as conexões que estão na base do texto comentado, o qual percorre o caminho de *Ser e Tempo* para *Tempo e Ser,* e daí para o *Ereignis.*

Sexta sessão

A sexta e última sessão ocupou-se primeiro com algumas questões já apresentadas. Referiam-se ao sentido que reside na palavra "mudança", "transformação", quando se fala da multiplicidade de transformações do ser. Mudança, transformação, são primeiro ditas no âmbito da metafísica e para ela. A palavra refere-se às formas sucessivas nas quais o ser mostra-se epocal e historialmente. A questão veio assim formulada: Através de que vem determinada a sucessão das épocas? A partir de onde se determina esta livre sucessão? Por que é esta sucessão precisamente esta? Facilmente se pensa aqui na história do "pensamento" de Hegel. Para Hegel, impera na história a necessidade que é, ao mesmo tempo, liberdade. Ambos são uma única coisa no e através do processo dialético, modo como é a essência do espírito. Em Heidegger, pelo contrário, não se pode falar de um porquê. Somente pode-se dizer o quê: — que a história do ser é assim. Por isso citou-se o dito de Goethe na conferência *A Essência do Fundamento:*

"Como? quando? e onde? — Os deuses ficam mudos!

Tu, atém-te ao *porque (Weil)* e não perguntes *por quê (Warum?)!"*

O porquê na conferência citada é o durar, aquilo que perdura como destino. Em meio ao *que (Dass)* e no seu sentido, pode o pensamento constatar também algo tal como necessidade na sucessão, algo tal como "legalidade" e lógica. Assim pode-se dizer que a história do ser é a história do crescente esquecimento do ser. Entre as transformações epocais do ser e a subtração pode ver-se uma relação que, porém, não é a de uma causalidade. Pode-se dizer que quanto mais nos afastamos da antiguidade do pensamento ocidental, da *alétheia,* quanto mais esta é esquecida, tanto mais progride e avança o saber, a consciência, retraindo-se assim o ser.

Esta subtração do ser fica cada vez mais velada.

No *Krýptesthai* de Heráclito pronunciou-se, pela primeira e última vez, o que é a subtração. O recuar da *alétheia* enquanto *alétheia* libera as transformações do ser da *enérgeia* para a *actualitas,* etc.

Desta significação de transformação, que é afirmada da metafísica, deve-se distinguir bem precisamente aquela que é visada, quando se fala que o ser se transforma — a saber, no *Ereignis.* Aqui não se trata de uma manifestação do ser que, como nova, pudesse ser comparada às figuras metafísicas do ser. Entende-se, muito antes que o ser — junto com todas as suas revelações epocais — está contido no destino, mas que, como destino, é reassumido dentro do *Ereignis.*

Entre as formas epocais do ser e as transformações do ser no *Ereignis,* situa-se o *arrazoamento.* Este é, por assim dizer, uma estação intermediária, oferece uma dupla perspectiva, é — assim se poderia dizer — uma cabeça de Jano. Pode significar ainda como que uma continuação da vontade de vontade e assim ser compreendida como a extrema característica do ser. Mas é, ao mesmo tempo, uma forma prévia do próprio *Ereignis.*

No transcurso do seminário, falou-se repetidas vezes de experimentar. Assim, entre outras coisas, se disse: O despertar no interior do *Ereignis* deve ser experimentado, não pode ser demonstrado. Uma das últimas questões levantadas referiu-se ao sentido deste experimentar. Viu-se uma certa contradição no fato de o pensamento mesmo dever ser a experiência do estado de coisas, sendo, de outro lado, apenas a preparação da experiência. Portanto, assim se concluiu, o pensamento (também o pensamento que foi tentado no próprio seminário) não é ainda a experiência. Que é, então, esta experiência? Seria a renúncia ao pensamento?

De fato, porém, pensar e experimentar não podem ser opostos como uma espécie de alternativa. O que ocorreu no seminário permanece a tentativa de uma preparação do pensamento, portanto, do experimentar.

Mas a preparação já ocorre com o exercício do próprio pensamento, na medida em que o experimentar não é nada de místico, nenhum ato de iluminação, mas a entrada na residência do *Ereignis.* Assim, o despertar dentro do *Ereignis* permanece algo que deve ser experimentado, mas justamente enquanto tal, algo que primeiro está necessariamente ligado ao despertar do esquecimento do ser para o *Ereignis.* Permanece, portanto, primeiro, um acontecer que deve ser mostrado e deve sê-lo.

O fato de o pensamento estar no estágio da preparação não significa que a experiência seja de outra natureza que o pensamento preparador como tal. O limite do pensamento preparador reside em outra parte. De um lado, no fato de que, possivelmente, a metafísica permaneça assim em seu estágio final, de que o outro pensamento não pode chegar à manifestação — e, contudo, *é.* Nesse caso aconteceria com o pensamento que, como provisório (precursor), avança o olhar até o *Ereignis,* somente pode mostrar — quer dizer, dar indicações que terão como tarefa possibilitar a orientação para a entrada na morada do *Ereignis* — algo semelhante ao que aconteceu com a poesia de Hölderlin, que durante um século não esteve presente — e, contudo, era. De outro lado, o limite do pensamento preparador reside no fato de a preparação só poder ser produzida pelo *pensamento* numa perspectiva particular. A preparação é realizada, sempre de outra maneira, também na poesia, na arte, etc., nas quais igualmente acontece um pensar e um falar.

Após ter sido lida, como conclusão, *A Viravolta,* da série de conferências *Um lance de olhos no interior do que é* — para que, por assim dizer, aquilo que foi discutido durante o seminário fosse, ainda uma vez, ouvido a partir de uma outra perspectiva e de maneira mais unitária —, colocaram-se algumas questões, respondidas brevemente.

A recusa de mundo de que se fala em *A Viravolta* está em conexão com a recusa e a suspensão do presente em *Tempo e Ser.* Pois de recusa e suspensão pode-se falar também ainda no *Ereignis,* na medida em que estas duas palavras se referem aos modos como se dá tempo. Agora não resta dúvida de que a discussão do *Ereignis* é o lugar da despedida de ser e tempo; estes, porém, permanecem, de certa maneira, como o dom do *Ereignis.*

Da finitude do ser foi primeiro falado no livro sobre Kant. A finitude do *Ereignis,* a que se fez referência durante o seminário, a finitude do ser, da quaternidade, distingue-se, porém, daquela, na medida em que não é mais pensada a partir da relação com a infi-

nitude, mas como finitude em si mesma: finitude, fim, limite, aquilo que é próprio — o estar protegido dentro do que é próprio. Nesta direção — quer dizer, a partir do próprio *Ereignis,* a partir do conceito de propriedade — é pensado o novo conceito de finitude.

"Mas o acusado fez sinal que não. Era necessário estar presente, disse ele, quando se fosse chamado; mas tomar a iniciativa de chamar seria o maior erro que se poderia fazer." (Erich Nossak — *Audiência Impossível.)*

MEU CAMINHO PARA A FENOMENOLOGIA*

* *Meu Caminho para a Fenomenologia* foi publicado como contribuição à homenagem, aparecida em tiragem privada, a "Hermann Niemeyer, por ocasião de seu octogésimo aniversário, a 16 de abril de 1963".

Meus Estudos Acadêmicos começaram no inverno de 1909/10, na Faculdade de Teologia da Universidade de Freiburg. A prioridade do trabalho teológico deixava, no entanto, tempo suficiente para a filosofia que, de qualquer modo, fazia parte do programa de estudos. Assim, desde o primeiro semestre, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl estiveram na minha mesa de estudos no teologado. Pertenciam à biblioteca da Universidade. O prazo sempre podia ser renovado com facilidade. Provavelmente a obra era pouco procurada pelos estudantes. Como, porém, chegou até o estranho ambiente de minha mesa de estudos?

Soube, por diversas indicações em revistas filosóficas, que a maneira de pensar de Husserl era determinada por Franz Brentano. A dissertação deste último *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte idéia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser? Nos últimos anos de meu ginásio topei com a obra do então professor de Dogma na Universidade de Freiburg, Carl Braig: *Sobre o Ser. Compêndio de Ontologia.* Fora publicada no ano de 1896, quando seu autor era professor extraordinário de Filosofia na Faculdade de Teologia de Freiburg. As seções maiores do texto sempre trazem no fim passagens de Aristóteles, Tomás de Aquino e Suarez, além da etimologia das palavras designantes dos conceitos ontológicos fundamentais.

Das *Investigações Lógicas* de Husserl esperava um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano. Porém, era vão meu esforço, porque, somente mais tarde o descobriria, eu as questionava de maneira inadequada. Contudo, a obra de Husserl marcara-me de tal modo, que nos anos subseqüentes sempre a li, sem compreender suficientemente o que me fascinava. O encanto que emanava da obra estendia-se até o aspecto exterior da paginação e da página-título. Nesta, ainda hoje tenho-a diante de meus olhos como naqueles tempos, encontrei o nome da Editora Max Niemeyer. Vinha ligado ao nome estranho "Fenomenologia", que aparece no subtítulo do segundo volume. Assim como naquele ano pouco sabia da Editora Max Niemeyer e de seu trabalho, precária e insegura permanecia também minha compreensão do termo "Fenomenologia". Todavia, muito breve, mostrar-se-ia, de maneira mais nítida, em que medida os dois nomes — Editora Niemeyer e Fenomenologia — formam uma unidade.

Após quatro semestres, abandonei o estudo teológico e dediquei-me inteiramente à filosofia. Freqüentei, porém, ainda nos anos após 1911, uma aula de teologia; era a aula sobre Dogma de Carl Braig. Levava-me a esta o interesse pela teologia especulativa, mas sobretudo a maneira penetrante de pensar que o professor desenvolvia em cada aula.

Dele ouvi, pela primeira vez, por ocasião de alguns passeios a pé em que me foi dado acompanhá-lo, algo sobre a importância de Schelling e de Hegel para a teologia especulativa, em contraste com o sistema doutrinal da escolástica. Desta maneira, a tensão entre ontologia e teologia especulativa como estrutura da metafísica passou ao horizonte de meu questionamento.

Temporariamente, contudo, este domínio foi sendo abandonado, devido àquilo que Heinrich Rickert tratava nos exercícios de seminário: eram os textos de seu discípulo Emil Lask, que em 1915 tombou como simples soldado na frente da Galícia. Rickert dedicou "ao querido amigo" sua obra *O Objeto do Conhecimento. Introdução à Filosofia Transcendental,* que aparecera, naquele mesmo ano, em terceira edição inteiramente reelaborada. A dedicatória tinha, ao mesmo tempo, como função, testemunhar os impúlsos que o professor recebera do aluno. Ambos os escritos de Emil Lask: *A Lógica da Filosofia e a Doutrina das Categorias. Um Estudo Sobre o Âmbito de Validez das Formas Lógicas* (1911) e *A Doutrina do Juízo* (1912) manisfestam, por sua vez, com bastante evidência, a influência das *Investigações Lógicas* de Husserl.

Esta situação obrigou-me a voltar novamente à obra de Husserl. Entretanto, também esta abordagem repetida permaneceu insatisfatória, pois não conseguia superar uma dificuldade capital. Esta referia-se à simples questão de como se deveriam realizar os modos de proceder do pensamento denominado "Fenomenologia". O elemento inquietante desta questão resultava da ambigüidade que a obra de Husserl revela à primeira vista.

O primeiro volume, aparecido em 1900, traz a refutação do psicologismo na lógica, procurando mostrar que a doutrina do pensamento e do conhecimento não pode fundar-se na psicologia. Opondo-se a isto, o segundo volume, aparecido no ano seguinte, e três vezes maior, contém a descrição dos atos conscientes essenciais para a edificação do conhecimento. Portanto, parecia impor-se uma psicologia. A que outra finalidade serviria o § 9 da Quinta Investigação sobre: "O significado da delimitação dos 'fenômenos psíquicos' de Brentano"? Conseqüência lógica: Husserl recai, com sua descrição fenomenológica dos fenômenos conscientes, na posição do psicologismo que precisamente procurara antes refutar. Se, no entanto, erro tão grosseiro não pode ser atribuído à obra de Husserl, que é então a descrição fenomenológica de atos conscientes? Em que consiste o elemento individualizador da Fenomenologia, já que esta não é nem Lógica nem Psicologia? Manifesta-se aqui uma disciplina filosófica inteiramente nova e que possui dignidade e nível próprios?

Não encontrava uma solução para estas questões; perplexo e sem orientação, nem mesmo era capaz de articulá-las com a clareza com que aqui as formulo.

Então, o ano de 1913 trouxe uma resposta. Na Editora Max Niemeyer começou a ser publicado o "Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica", editado por Husserl. O primeiro volume é inaugurado com o tratado de Husserl que já manifesta, no título, o elemento caracterizador e o alcance da Fenomenologia: *Idéias a Propósito de uma Fenomenologia Pura e de uma Filosofia Fenomenológica.*

A "fenomenologia pura" é a "ciência básica" da filosofia por ela marcada. "Pura" significa: "fenomenologia transcendental". "Transcendental" é a "subjetividade" do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos, "subjetividade" e "transcendental", indicam que a "fenomenologia" se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia Moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira, que a "subjetividade transcendental" atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal. A Fenomenologia retém as "vivências conscientes"

como área temática; mas, já agora no âmbito da pesquisa da estrutura dos atos vivenciados, sistematicamente projetada e garantida, e isto conjugado à pesquisa dos objetos vivenciados nos atos, sob o ponto de vista de sua objetividade.

Neste projeto universal de uma filosofia fenomenológica, podia ser apontado o lugar sistemático das *Investigações Lógicas* que haviam como que permanecido neutras do ponto de vista filosófico. Apareceram, no mesmo ano, 1913, em segunda edição, na mesma editora. A maioria das investigações havia sido submetida a "profundas reelaborações". A Sexta Investigação, "a mais importante no que se refere à fenomenologia" (prefácio da segunda edição), foi, entretanto, mantida. Por outro lado, o ensaio *Filosofia como Ciência Rigorosa* (1910/11), publicado no primeiro volume da recém-fundada revista *Logos,* recebeu, somente com a publicação das *Idéias para uma Fenomenologia Pura,* a devida fundamentação de suas teses programáticas.

Ainda em 1913, apareceu, na Editora Max Niemeyer, a significativa análise de Scheler: "A propósito da fenomenologia dos sentimentos de simpatia e de ódio. Com um apêndice sobre a razão da aceitação da existência de um eu estranho".

A edição das obras citadas colocou o trabalho editorial de Niemeyer na primeira fila das editoras de Filosofia. Muitas vezes, ouviu-se naquele tempo a afirmação, que parecia impor-se, de que com a "fenomenologia" surgira um novo movimento no seio da filosofia européia. Quem teria ousado negar a veracidade de tal afirmação?

Mas um cálculo histórico deste tipo não precisa aquilo que com a "fenomenologia", isto é, já com as *Investigações Lógicas,* acontecera. Isto permanece inexpresso desde aquela época e dificilmente também hoje deixa-se dizer. As explicações programáticas e as exposições metodológicas de Husserl reforçaram antes o equívoco de que com a "fenomenologia" se reivindicava um começo para a filosofia, começo que negaria todo pensamento anterior.

Ainda após o aparecimento das *Idéias para uma Fenomenologia Pura,* manteve-me fascinado o encanto insistente que as *Investigações Lógicas* irradiavam. Provocava uma inquietação que desconhecia sua razão de ser, ainda que deixasse pressentir que se originava da incapacidade de chegar, pela pura leitura da literatura filosófica, a realizar o processo de pensamento que se designava como "fenomenologia".

A perplexidade desapareceu muito lentamente, trabalhosamente solveu-se a confusão, a partir do momento em que pude entrar pessoalmente em contato com Husserl em seu centro de trabalho.

Husserl veio a Freiburg im Breisgau em 1916, como sucessor de Heinrich Rickert, que assumira a cátedra de Windelband, em Heidelberg. A atividade docente de Husserl consistia no progressivo exercício e na aprendizagem do "ver" fenomenológico; ele exigia tanto a renúncia a todo uso não crítico de conhecimentos filosóficos como impunha não trazer-se, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores. Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos, quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos. Na verdade, não conseguia ainda abranger, de imediato, que conseqüências decisivas traria o repetido retorno a Aristóteles.

Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações Lógicas,* sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do "significado múltiplo do ente".

Por isso insistimos — amigos e alunos — para que o mestre reeditasse a Sexta Investigação, naquela época dificilmente encontrável. Numa comprovada disponibilidade aos interesses da fenomenologia, a Editora Max Niemeyer publicou, em 1922, a última parte das *Investigações Lógicas*. Husserl nota no prefácio: "Na situação atual, cedi à insistência de amigos da presente obra, e decidi-me a possibilitar novamente o acesso à sua parte final, na forma primitiva". Com a expressão "amigos da presente obra" Husserl quis ao mesmo tempo significar que, desde a publicação das *Idéias*, ele próprio não mais se sentia tão ligado às *Investigações Lógicas*. Pois, com dedicação sem igual, empenhava, na nova sede de sua atividade acadêmica, sua paixão pelo pensamento e seu esforço na elaboração sistemática do projeto apresentado nas *Idéias*. Por isso Husserl pôde escrever no prefácio à Sexta Investigação acima referido: "Também minha atividade docente em Freiburg orientou meu interesse aos elementos-guias da universalidade e ao sistema".

Assim pois, Husserl, compreensivo, mas no fundo reticente, observava como eu, paralelamente às minhas aulas e exercícios de seminário, aprofundava, todas as semanas, com alunos mais adiantados, as *Investigações Lógicas*, em grupos privados de trabalho. Principalmente a preparação deste trabalho foi-me muito fecunda. Nela descobri — antes conduzido por um pressentimento do que orientado por uma compreensão fundada — o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.

Quanto mais decisivamente esta convicção se definia, tanto mais insistente tornava-se a questão: De onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como "a coisa mesma"? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?

Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano. O caminho do questionamento tornou-se, porém, bem mais longo do que presumia. Exigia muitas paradas, desvios e sendas perdidas. Tudo aquilo que foi tentado nas preleções da primeira fase de Freiburg, e nas de Marburg, mostra, embora de maneira indireta, qual foi o caminho.

"Colega Heidegger, agora torna-se necessário que o senhor publique algo. Dispõe de um manuscrito pronto?" Com estas palavras entrou em minha sala de estudos o decano da Faculdade de Filosofia de Marburg, em certo dia do semestre de inverno de 1925/26. "Certamente", respondi-lhe. E o decano novamente: "Há que imprimi-lo com urgência". A faculdade havia-me proposto *unico loco* como sucessor de Nicolai Hartmann no ordinariado I de Filosofia. O Ministério de Cultura de Berlim recusara, entretanto, a proposta com o argumento de que eu havia dez anos nada mais havia publicado.

Chegara, pois, a hora de enfrentar o público com o trabalho longamente cultivado. A Editora Max Niemeyer estava disposta, através da mediação de Husserl, a imprimir logo os primeiros cinqüenta cadernos do texto, que deveriam aparecer no "Anuário" de Husserl. Sem demora, a Faculdade encaminhou ao Ministério dois exemplares do que estava impresso. Após certo tempo foram, contudo, devolvidos à Faculdade, com a observação: "Insuficiente". Em fevereiro do ano seguinte (1927) apareceu então o texto completo de *Ser e Tempo*, no oitavo volume do "Anuário" de Husserl, e como separata.

Após meio ano, o Ministério retirou seu juízo negativo, efetivando meu chamado à cátedra.

Por ocasião da singular publicação de *Ser e Tempo,* entrei pela primeira vez em contato direto com a Editora Max Niemeyer. O que no primeiro semestre de meus estudos acadêmicos era apenas um nome na página-título da fascinante obra de Husserl mostrava-se, agora e daí em diante, amplamente no trabalho editorial realizado com cuidado e segurança, com generosidade e simplicidade.

No verão de 1928, durante meu último semestre em Marburg, foi preparado o volume comemorativo dos setenta anos de Husserl. No início deste semestre, morreu inesperadamente Max Scheler, um dos co-responsáveis pela edição do "Anuário" de Husserl, que havia publicado no primeiro e segundo volumes (1916) seu grande tratado *O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valores.* Ao lado das *Idéias* de Husserl constitui esta a mais importante contribuição para o "Anuário", o qual, através de sua ampla repercussão, também mostrou sob nova luz a grande visão e eficiência da Editora Max Niemeyer.

O volume comemorativo do aniversário de Edmund Husserl saiu pontualmente a lume no dia natalício, como volume complementar do "Anuário". Tive a honra de entregá-lo ao professor festejado, no dia 8 de abril de 1929, em meio ao círculo de seus discípulos e amigos.

Nos anos seguintes evitei toda publicação maior, até que a Editora Max Niemeyer arriscou imprimir, em 1941, minha interpretação do hino de Hölderlin "Como num dia de festa . . .", sem, entretanto, indicar a data da edição. Eu havia proferido esta conferência, em maio do mesmo ano, como professor visitante na Universidade de Leipzig. O proprietário da Editora, Hermann Niemeyer, veio de Halle para assistir a ela, e logo combinamos a sua publicação.

Ao me decidir, doze anos mais tarde, a editar parte de minhas antigas aulas, não tive dúvida em escolher para tal empresa a Editora Max Niemeyer. Mas agora não se lia mais nas primeiras páginas de seus livros, "Halle a.d. Saale" — cidade em cuja universidade lecionou, na última década do século passado, o então livre-docente Edmund Husserl. Muitas vezes contou mais tarde, em Freiburg, a história que está na origem das *Investigações Lógicas.* Nunca esquecia de, nestas ocasiões, lembrar com gratidão e admiração, Max Niemeyer que, na passagem do século, assumiu o risco de editar a volumosa obra de um desconhecido livre-docente, que enveredara por caminhos inusuais, provocando, com isto, estranheza no seio da filosofia contemporânea; muita coisa aconteceu a esta obra, no decurso dos anos seguintes, até Dilthey reconhecer sua importância. Naquela época a editora não podia saber que, no futuro, seu nome permaneceria ligado à Fenomenologia, a qual muito em breve passou a determinar o espírito da época, nas mais diversas áreas e em geral de maneira silenciosa.

E hoje? Parece que o tempo da filosofia fenomenológica passou. Já é julgada como algo passado, que é apenas consignado ainda historiograficamente ao lado de outros movimentos filosóficos. Entretanto, a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento — que periodicamente se transforma e somente assim permanece — de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a Fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério.

Post scriptum de 1969

O sentido da última frase já vem expresso em *Ser e Tempo* (1927), pág. 38:

"O essencial para ela (a Fenomenologia) não consiste em *realizar-se* como 'movimento' filosófico. Acima da atualidade está a *possibilidade.* Compreender a Fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade".

Índice

JEAN-PAUL SARTRE